Idee und Geschichte in der Theologie Fr. A. Staudenmaiers.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der theologischen Doktorwürde
der
hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Universität Bern

vorgelegt von

Arnold Gilg.



Bern
Buchdruckerei Stämpfli & Cie.
1915

Meinem Bruder.

Abkürzungen.

Werke Staudenmaiers:

Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. Frankfurt a. M. 1834 (Sc E).
Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften. Mainz 1834 (E^1).
Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften, I. Bd., 2. Auflage. Mainz 1840 (E^2).
Der Pragmatismus der Geistesgaben. Tübingen 1835 (P Gg).
Geist der göttlichen Offenbarung. Giessen 1837 (G g O).
Über das Wesen der Universität. Freiburg i. Br. 1839 (W U).
Die Philosophie des Christentums, I. Bd. Giessen 1840 (Ph Ch).
Die christliche Dogmatik. Freiburg i. Br. 1844 ff. (Ch D).

Ausserdem Aufsätze in folgenden Zeitschriften:

(Giessener) Jahrbücher für Theologie und christliche Philosophie (J Th ch Ph).
(Tübinger) Theologische Quartalschrift (Th Q).

Material aus Staudenmaiers handschriftlichem Nachlass, enthalten im Anhang von *Lauchert*s Monographie (*Lauchert, Fr.,* Franz Anton Staudenmaier in seinem Leben und Wirken dargestellt, Freiburg i. Breisgau 1901) (Lauchert).

Idee und Geschichte in der Theologie Fr. A. Staudenmaiers.

Einleitung.

Die philosophiegeschichtliche Forschung der letzten Jahre weist eine immer intensiver gewordene Beschäftigung mit der Zeit des deutschen Idealismus auf. Das ist keineswegs erstaunlich. Grosse geistige Bewegungen, in denen sich ursprüngliche Kräfte und aufbauende Tendenzen als wirksam erzeigen, können niemals endgültig der Vergessenheit anheimfallen; sie lenken früher oder später wieder die Aufmerksamkeit der Nachwelt auf sich und sichern sich zum mindesten ein lebhaftes historisches Interesse. Im deutschen Idealismus stellt sich eine Bewegung dar, in welcher die schöpferische Macht des Geistes auf ganz ausserordentliche Weise hervortritt. Es wäre zu verwundern, wenn es nicht neuerdings als reizvoll empfunden würde, sich in die Gedankenarbeit der führenden Philosophen und Dichter der glänzenden Epoche zu vertiefen, die Motive ihrer Systembildung aufzusuchen, ihr Ringen nach einem umfassenden Begreifen und Deuten von Welt und Leben sorgfältig zu beobachten. Allein was gegenwärtig zur emsigen Durchforschung der von Kant ausgehenden Spekulation treibt, erschöpft sich nicht in einem geschichtlichen Interesse. Neben diesem macht sich ein starkes systematisches Interesse geltend. Man hofft, hingenommen von dem heissen Bemühen, die dunkeln Rätsel und Geheimnisse der Wirklichkeit aufzuhellen, dass in jener gewaltigen Geistesarbeit trotz mancher ihr anhaftenden befremdlichen und krausen Absonderlichkeiten verheissungsvolle Ansätze zur Lösung schwieriger Probleme sich finden.

Im Zusammenhang mit den der deutschen Philosophie gewidmeten energischen Studien sind nun mehr und mehr ausgebreitete Untersuchungen erwachsen, die sich — freilich in

sehr ungleich verteilter Art — auf die grossen protestantischen Theologen richten, welche empfangend und gebend, befruchtet und anregend in der idealistischen Bewegung gestanden. Die Wiedererweckung der Fries'schen Lehre ist der Beachtung de Wettes zugut gekommen; die Neubelebung des Hegelianismus hat Männer wie Baur und Rothe neuerdings in den Kreis der Betrachtung gerückt. Insbesondere aber zieht der alle seine Fachgenossen weit überragende Schleiermacher, der protestantische Kirchenvater des neunzehnten Jahrhunderts, die Blicke vieler auf sich. Eine fast von Tag zu Tag anschwellende Literatur befasst sich mit der ungemein mannigfaltigen Produktion seines reichen und tiefen Geistes, handelt über die verschiedenen Perioden seiner innern Entwicklung, spürt den Bildungseinflüssen nach, denen er sich geöffnet, arbeitet seine philosophisch-spekulativen Gedanken und seine christlichen Glaubensüberzeugungen heraus und setzt sie zueinander in Beziehung, wägt Stetigkeit und Gegensätzlichkeit in seinem Denken gegeneinander ab, prüft, was an seinem Werk neu ist, und was sich als alt und überkommen erweist. Und auch aus dieser Literatur weht einen meist nicht „die Kühle einer schlecht und recht sachlichen Feststellung“ [1]) an, sondern sie verrät deutlich genug die rege Anteilnahme der Forscher, ihr lebendiges Interesse, das sie beim Belauschen des mit den Problemen sich mühenden Meisters fortwährend begleitende Gefühl: Tua res agitur.

Von ferne nicht so zahlreich und eindringend wie die Untersuchungen über die genannten protestantischen Theologen sind die Arbeiten, die sich mit den wissenschaftlichen Leistungen der katholischen Theologie aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts beschäftigen und dabei nachdrücklich auf deren enge Berührung mit den geistigen Strömungen der Zeit hinweisen. Wirklich fördernden Studien begegnet man nur selten. In den naturgemäss zumeist von römischkatholischer Seite stammenden Schriften zeigt sich hier und dort, wie ihre Autoren eine leisere oder stärkere Scheu davor empfinden, die theologischen Väter in unmittelbarem Kontakt mit der neuen Bildung ihrer Tage und voll unbefangener Aufgeschlossenheit

---

[1]) *Wehrung, G.,* Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers. Göttingen 1911, S. III.

für die sie umwogenden kühnen Gedanken zu sehen. Bis vor kurzem durfte man hinsichtlich der Behandlung höchst bedeutender Gestalten von einer im entscheidenden Punkt über die ältere, sehr verdienstliche Wernersche Darstellung[1]) hinausführenden Forschung kaum reden. Das ist bedauerlich. Denn obgleich ja ohne weiteres zugegeben werden muss, dass die Werke der katholischen Theologen mit Ausnahme etwa der berühmten Bücher Möhlers nicht denselben imponierenden Eindruck zu machen vermögen wie die wichtigen Werke ihrer grossen protestantischen Fachgenossen, so lässt sich doch keineswegs bestreiten, dass darin eine gewaltige Fülle verehrungswürdiger Arbeit und beachtenswerter Gedanken steckt. Anregungen, wie die unlängst von Heinrich Scholz ausgegangene[2]), die katholische Theologie der Zeit Schleiermachers daraufhin zu studieren, ob sie an sich Einwirkungen des Berliner Gelehrten erfahren, sind tatsächlich berechtigt und lebhaft anzuerkennen. Indessen ist nun vor wenigen Monaten aus der Feder eines Franzosen[3]) eine umfangreiche Untersuchung erschienen, die den Hauptausschnitt aus der hier in Betracht kommenden Periode katholischer Theologiegeschichte zum Gegenstande hat, und der wohl das Lob gebührt, dass sie die z. B. auch von Stephan[4]) vermisste gründliche Behandlung der ältern Tübinger Schule bietet. Vermeils Buch verfolgt die Absicht, überall die deutlichen Zusammenhänge aufzuzeigen, die zwischen der mit Drey einsetzenden und unter Möhlers Führung mächtig aufblühenden schwäbischen Theologie und dem Idealismus der Romantik bestehen. Eben vermöge der weiten Gesichtspunkte, unter denen es die reichen Stoffmassen darstellt, wie vermöge einer soliden Sachkenntnis bedeutet es einen wahrhaft erfreulichen Fortschritt in der Erforschung des zu sehr vernachlässigten Gebiets. Dass auch in Vermeils Arbeit ein aktuelles Interesse nicht fehlt, gibt schon der Untertitel

---

[1]) *Werner, K.*, Geschichte der katholischen Theologie. München 1866.

[2]) Analekta zu Schleiermacher, in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 1911, S. 294 (Note).

[3]) *Vermeil, Ed.*, Jean-Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue (1815—1840), Etude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme. Paris 1913.

[4]) *Krüger, G.*, Handbuch der Kirchengeschichte, Vierter Teil, Die Neuzeit, bearbeitet von Horst Stephan. Tübingen 1909, S. 179.

seines Werkes zu verstehen; der Verfasser entdeckt in der Tübinger Theologie die Quellen des heutigen, von ihm selbst geteilten Modernismus und zeichnet am Schlusse seiner Erörterungen eine Linie von der Württemberger Schule über Newman zu Tyrrell und Loisy hin. Dagegen wird man gewiss grundsätzlich nichts einzuwenden haben. Aber unbeschadet aller anerkennenden Urteile muss gesagt werden, dass Vermeil dann und wann leicht in Gefahr gerät, über der Freude an aufgefundenen Analogien und Berührungspunkten feinere gedankliche Differenzen und verschiedenartige Färbungen einander ähnlicher Motive und Stimmungen zu übersehen.

Die vorliegende Abhandlung möchte insofern einen Beitrag zum Verständnis der katholischen Theologie in der Epoche des deutschen Idealismus liefern, als sie einen der hervorragendsten Vertreter der alten Tübinger Richtung in der Auseinandersetzung mit einem Problem begriffen zeigt, das aus der geistigen Situation seiner Zeit erwachsen oder mindestens im Zusammenhang der idealistischen Bewegung deutlich spürbar geworden ist. Staudenmaier, der geistvolle Schüler und Freund Dreys und Möhlers, weist zwar in seiner Arbeit die uns geläufige Formulierung des Problems nur selten und nebenbei (z. B. E², S. 14) auf. Allein es wäre durchaus verkehrt, deswegen zu glauben, dass es für sein Empfinden eigentlich nicht vorhanden gewesen sei. Es ist schon von vornherein wahrscheinlich, dass ein Mann, welcher wie er mit Eifer und Liebe auf die neuen philosophischen Tendenzen eingegangen, so dass wirklich, wie Werner[1]) urteilt, sein Gedankenleben ohne Beziehung auf die deutsche Spekulation gar nicht zu verstehen ist, gleich den Grossen seines Geschlechts etwas von der Spannung gefühlt, die ihr begriffliches Denken zwischen den beiden Potenzen des Idealen und Geschichtlichen statuierte. Und diese Vermutung wird durch den tatsächlichen Befund gerechtfertigt. Staudenmaiers Theologie ist weithin ein Zeugnis dafür, wie ihr Urheber ernstlich um eine Lösung jener Spannung sich bemüht, wie er bald klarer und bewusster, bald mehr aus instinktivem Erfassen der Schwierigkeiten heraus nach Gewinnung einer befriedigenden Synthese von Idee und Geschichte ringt. Aufgabe unserer Untersuchung soll es sein, das im Einzelnen deutlich

---

[1]) *Werner, K.,* a. a. O., S. 493.

zu machen. Zu diesem Zweck wird vorerst dargetan werden, dass Staudenmaier von Anfang an dem Besondern, Positiven ein tiefes Interesse zuwendet und bestrebt ist, den Wert des Individuellen in vollem Umfang und ohne Restriktionen zu betonen. Sodann wird gezeigt werden, wie neben diesem Interesse ein anderes, nicht minder lebendiges, am Allgemeinen, Rationalen haftendes hergeht, das als antagonistischer Faktor naturgemäss die freie Entfaltung des ersten gefährden muss. Ein drittes Kapitel soll Staudenmaiers Versuch einer eigenen Ideenlehre behandeln und deren Kompromisscharakter nachweisen. Im letzten Teil endlich wird beleuchtet werden, welche Bedeutung die Ideenlehre für die geschichtsphilosophischen Anschauungen, die in Staudenmaiers Systematik enthalten sind, bekommt.

Mit der Bearbeitung unseres Themas verbindet sich nicht die Absicht oder der Wunsch, in den Aufstellungen des schwäbischen Theologen eine brauchbare Grundlage zu entdecken, auf welcher die gegenwärtige Dogmatik unmittelbar weiterbauen dürfte. Der Gegenstand entbehrt an sich der Aktualität jedenfalls nicht. Der Einblick in Staudenmaiers Denken und Empfinden mag auch Kenner der heutigen römischen Systematik zu erneuten Vergleichen zwischen Einst und Jetzt anregen und in ihnen ernste, vielleicht wehmütige Reflexionen wecken.

I. Kapitel.

Es ist unter den zahlreichen, in der Aufklärung wahrzunehmenden Widersprüchen einer der merkwürdigsten, dass diese Bewegung trotz ihres kräftigen und fruchtbaren Strebens, die menschliche Subjektivität gegenüber den sie umklammernden traditionellen Mächten wieder in ihre Rechte einzusetzen, doch letzterdings kein wirkliches Verständnis für persönliche Eigenart aufzubringen vermochte. Bei aller warmen und ehrlichen Begeisterung für das von den drückenden Fesseln befreite, keck und mutig jedes Forschungsgebiet durchstreifende, dankbar an jeglicher Schönheit sich labende, nach Kräften glückspendende Ich hielt sie unerschütterlich fest an der These von der einen, überall sich selbst gleichen Vernunft und beurteilte daher die

ganze Summe individueller Züge im Wesen und Leben der Einzelnen wie der Völker und Epochen bestenfalls als nebensächlich, unbedeutend, zufällig. Vor der Majestät der keinerlei Mannigfaltigkeit fördernden Ratio musste die Geschichte mit ihrer Fülle verschiedenster Gestalten und Erscheinungen zurücktreten. Das Christentum wurde seines positiven Gehaltes entleert und in „natürliche“ Religion verwandelt. Es bedurfte eines radikalen Kampfes gegen die herrschende Nivellierungssucht und Abstraktionstendenz, um den Blick für das Besondere neu zu schärfen und eine ernsthafte Würdigung und Schätzung des Singulären, in eben solcher Ausprägung nicht mehr sich Darbietenden, zu ermöglichen. Man darf nicht sagen, dass zu diesem Kampfe Leibniz das Signal gab. Von vornherein lag es nicht in dessen Art, irgendeiner geistigen Strömung schroff entgegenzutreten; er war eine irenische Natur. Aber indem er den Gedanken konzipierte, dass die einzelne Monade, dem ihr eigenen Gesichtspunkt entsprechend, das Universum spiegle, und so ein unübersehbares Reich unendlich inhaltsvoller Individualitäten erstehen liess, durchbrach er seinerseits die enge und kleine Auffassungsweise der Aufklärung und wies, wiewohl durch deren Schranken noch vielfach gehemmt, den neuen, vom spätern Geschlecht tatsächlich beschrittenen Weg. Auch Lessing kann nicht als der erste eigentliche Rufer im Streit bezeichnet werden. Zu sehr stand er noch im Banne des zeitgenössischen Rationalismus. Geschichtstatsachen behielten für ihn den Charakter des Minderwertigen. Insbesondere zu einer religiösen Verwendung historischer Ereignisse wollte er sich nicht verstehen. Nur absolute Vernunftwahrheiten besassen die seinen Anforderungen genügende Dignität, und auf den Ausbruch eines neuen, allen historischen Verknüpfungen enthobenen, ewigen Evangeliums richtete sich seine Sehnsucht. Und doch ist unverkennbar, wie es Lessing mehr und mehr gelang, den innern Reichtum grosser Individualitäten zu ermessen. Die Helden seiner reifen Dramen, jene scharfgezeichneten, lebendigen, wahrhaft menschlichen Gestalten bekunden hinlänglich, dass sich vor dem Auge ihres Schöpfers eine Welt aufgetan, welche für alle verschlossen war, die von der eigensinnigen Gleichmacherei der Aufklärung nicht loskamen. Als machtvolle Herolde der neuen Zeit erschienen aber auf dem Plan drei einander in mehrfacher Hinsicht verwandte und teil-

weise in enger wechselseitiger Fühlung stehende Geister: Hamann, Herder und Lavater. Namentlich in den beiden erstgenannten erwuchs der alten Denk- und Gefühlsrichtung ein feuriger Widerpart[1]). Der nordische Seher repräsentierte in allen Stücken den vollendeten Gegensatz zur rationalistischen Periode. Seine Sphäre war nicht das Klare, Einleuchtende, Eindeutige; mit magischer Gewalt zog ihn das Dunkle und Geheimnisvolle an. Verächtlich blickte er auf die aufklärerische Vernünftigkeit und pries als die allen Verstand weit überragenden Kräfte des Geistes die Ahnung, den Glauben, die unmittelbare Erfahrung. Leidenschaftlich wandte er sich dem Besondern, Originalen, Persönlichen zu und nahm es durch tausend Poren in sich auf. Vermöge seiner genialen Intuition enträtselte er das Geschehen in Natur und Geschichte und zeigte darin die göttlichen Spuren. Was in Hamanns tiefsinnigem, grüblerisch-phantastischem Wesen gärte, das wirkte auf den jungen Herder wie eine Erlösung. Die Seelen der beiden Männer gingen wunderbar zusammen. Sie durften sich frei ihre verborgensten Regungen enthüllen. Bei solch intimem Austausch der Gedanken und Stimmungen erwachte und entfaltete sich die in Herder schlummernde Fähigkeit, das Erhabene und Gigantische, das Urwüchsige und eigentümlich Gefärbte, das Zarte und Feine in Poesie und Wirklichkeit zu erfassen. Die entlegensten Völker und fernsten Zeitalter wurden vor ihm lebendig. Er belauschte sie in ihrem Treiben und entdeckte, dass auch ihnen der Stempel des Individuellen aufgedrückt sei. Die Einsicht der Leibnizschen Monadologie gewann über ihre Bedeutung für das Einzelich hinaus Geltung für ganze geschichtliche Formationen. Die Erkenntnis: „Alles ist erst positiv, ehe es abstrakt wird“[2]), erhielt fundamentale Wichtigkeit. Immerhin verleugnete selbst Herder, zumal in religiös-theologischer Beziehung, spezifisch aufklärerische Elemente nicht völlig. Ungleich stärker als er, band sich der Zürcher Prophet an das genuin Christliche. Herders herrliche Gabe, im Weben der Geschichte die grossen Zusammenhänge zu schauen, war ihm freilich nicht eigen. Ihn interessierte der einzelne Mensch in seinem

---

[1]) Siehe darüber *Kühnemann, E.,* Herder[2]. München 1912.

[2]) *Herder,* Briefe, das Studium der Theologie betreffend, [4]I. Weimar 1816, S. 263.

Verhältnis zu Gott[1]). So bohrte er sich in die psychische Welt hinein und sammelte ein reiches Material von Beobachtungen innerer Wesensmerkmale, wie er in seinen physiognomischen Forschungen Messung zu Messung fügte. Selbst eine zauberische Persönlichkeit, durchglüht vom Feuer genialer Inspiration und überwallend im Gefühl hingebender Liebe, bot er seinen Zeitgenossen in dithyrambischen Ergüssen die Definition des Genies und verkündete, was den wahren Dichter mache[2]).

Indem er das letztere tat, versuchte er das Bild seines grossen Freundes zu zeichnen[3]), welcher wie er und Herder mit heisser Leidenschaft die Ideale von Sturm und Drang verfocht, aber zudem aus dem Borne schöpferischer Phantasie Werke von unvergänglicher Schönheit und Kraft hervorquellen liess. Gœthes Gestalt schwebte ihm vor. Der Dichter des „Götz" und des „Werther" verharrte nun allerdings nicht dauernd in der Geniestimmung. Er überwand sie. Das jugendliche Ungestüm wich der klaren, männlich-festen Ruhe. Die Versenkung in die Antike, die Beschäftigung mit Spinoza, die weitverzweigte, rastlose Administrationstätigkeit — das alles brachte Besänftigung ins brausende Blut. Allein davon kann nicht die Rede sein, dass Gœthe die ursprüngliche Wertschätzung des Individuellen jemals endgültig aufgegeben hätte. Sie erfuhr wohl bedeutsame Modifikationen und Einschränkungen; doch sie blieb. Für beides finden sich die Beweise im „Faust" wie insbesondere auch im „Meister". Als Bildungsroman ging dieser in die Welt. Die Geschichte Wilhelms ist die Geschichte seiner Bildung. Das zentrale Interesse des Dichters haftete an der vermöge mannigfaltigster Anregungen und Schicksale sich entwickelnden und steigernden Individualität seines Helden. So versetzte er ihn mitten in eine Gesellschaft von Menschen, die selbst durch ausgeprägteste Eigenart überraschen und fesseln. Was in ihrem Kreis sich abspielt, was hier empfunden, gedacht, getan wird, sprengt die kleinbürgerliche Enge und die alles Ungewöhnliche fernhaltende Schablone des Jahrhunderts. Sozusagen in jeder

---

[1]) Vgl. *v. Schulthess-Rechberg, G.,* Lavater als religiöse Persönlichkeit, in der „Denkschrift zur hundertsten Wiederkehr seines Todestages", herausgegeben von der Stiftung von Schnyder von Wartensee. Zürich 1902, S. 203.

[2]) Vgl. *Maier, H.,* Lavater als Philosoph und Physiognomiker, in der genannten „Denkschrift", S. 447 ff.

[3]) *Maier, H.,* a. a. O., S. 450.

Zeile des denkwürdigen Buches mussten die Leser das neue Lebensgefühl, das den Verfasser durchströmte, wahrnehmen und die Intensität seiner Aufgeschlossenheit für das unendlich verschieden gestaltete Dasein spüren. Es war denn auch kein Wunder, dass der „Meister" auf viele einen starken, nachhaltigen Einfluss ausübte. Mit enthusiastischem Lobpreis nahmen ihn jene Geister auf, welche die Führer der romantischen Schule wurden[1]. Friedrich Schlegel nannte ihn, indem er das Werk in eine Reihe mit der französischen Revolution und Fichtes Wissenschaftslehre stellte, eine der drei grössten Tendenzen des Zeitalters. Tatsächlich hatte der Roman keinen geringen Anteil an dem zunächst in Jena und Berlin zutage tretenden mächtigen Aufstreben einer neuen, glänzenden, in vollster Auswirkung der eigenen Individualität schwelgenden Gesellschaft. Lebendige Bildung im Sinne einer der unendlichen Fülle und Tiefe des Gemütes Rechnung tragenden Innenkultur wurde ja gerade unter den Romantikern zur Losung. Hier deutete man Fichtes Erkenntnistheorie in charakteristischer Weise um und rüstete mit der unerschöpflichen Produktionsmacht, die der Philosoph der absoluten Vernunft zugewiesen, das individuelle Ich aus. Der starke ethische Einschlag der Wissenschaftslehre kam bei dem herrschenden ästhetischen Interesse meist nicht gebührend zur Geltung. Die „ewig bewegliche Tochter Jovis", die Phantasie, war die Königin, der man huldigte. Ihr Reich aber hatte sie in der grenzenlosen Welt des inwendigen Wesens. „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft." Dieses Wort Hardenbergs lässt indessen auch deutlich den Gegensatz erkennen, der zwischen Gœthe und der Romantik bestand. Der klassische Dichter machte den romantischen Rückzug aus der äussern Wirklichkeit ins innere Selbst nicht mit. Seine Konzentration auf das Subjektive schloss eine leidenschaftliche Hingabe an das Gegenständliche niemals aus. Auf der andern Seite ist es freilich wiederum so, dass es für das neue Geschlecht nicht bei einer endgültigen Abwendung von der Welt des Objektiven blieb. Wie wäre sonst die in der

[1]) Vgl. zum Folgenden *Haym, R.*, Die romantische Schule, 1870. *Dilthey, W.*, Leben Schleiermachers, I. Berlin 1870. *Kirn, O.*, Schleiermacher und die Romantik, in „Vorträge und Aufsätze", herausgegeben von K Ziegler. Leipzig 1912.

Romantik verbreitete Naturandacht möglich geworden? Wie wäre es eben damals zum Erwachen des historischen Sinnes gekommen? Das Subjekt kehrte, wie Eucken[1]) treffend sagt, zu den Dingen zurück und teilte ihnen die vertiefte Innerlichkeit mit, und die vom Subjekt belebte Welt wirkte wie eine objektive Macht auf das Subjekt zurück. Was Herder begonnen, fand eine bedeutsame Fortsetzung.

Um die Wende des Jahrhunderts erschienen in der preussischen Hauptstadt kurz nacheinander zwei anonyme Schriften, die keinen Augenblick darüber im Zweifel lassen konnten, dass ihr Verfasser der romantischen Richtung zugehöre, und die doch den Eindruck des Neuen, bisher nicht Vernommenen hervorrufen mussten. Schleiermachers[2]) „Reden" (1799) und „Monologen" (1800) traten ihren Gang in die Welt an. Als Charité-prediger war der ehemalige Herrnhuter nach Berlin gekommen und hatte hier ausserordentlich fruchtbare Beziehungen zum Kreis der Romantiker angeknüpft. Einst noch halbswegs bereit, sich mit dem Gedanken abzufinden, dass alles Besondere, Individuelle lediglich äusserlich, zufällig sei, dass die Vernunft uns am wenigsten individualisiere, und ihre Betrachtung uns fast eher vom Wahn der Individualität zurückführe, hatte er es doch immer weniger vermocht, der dringlichen Frage auszuweichen: „Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo und worauf beruht sie?" Schon in Schlobitten war er angesichts der lebendigen Persönlichkeiten des Dohnaschen Hauses zu einer tiefern Würdigung menschlicher Eigenart vorgedrungen. Die Berliner Jahre mit ihrer Fülle von Anregungen hatten die veränderten Anschauungen völlig zur Reife gebracht. Und so unternahm er es, mit gesammelter Energie in seinen beiden Erstlingswerken[3]) die religiöse, ethische, metaphysische Be-

---

[1]) Die Lebensanschauungen der grossen Denker[9]. Leipzig 1911, S. 450.

[2]) Vgl. ausser der unter Anm. [1]), S. 15, bereits angeführten Literatur *Wehrung, G.,* Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern, Stuttgart 1907, und *Süskind, H.,* Der Einfluss Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System, Tübingen 1909.

[3]) Ich benütze die kritische Ausgabe der „Reden"[1] von *Otto, R.,* Göttingen 1906, und diejenige der „Monologen"[1] von *Schiele, M.,* Leipzig 1902. Da indessen Staudenmaier je die dritte Auflage der beiden Werke vorlag, kommen für uns im folgenden die „Reden" und „Monologen" in ihrer letzten Fassung in Betracht. Ich zitiere also von nun an die erstern nach

deutung der Individualität ins Licht zu setzen, darzutun, wie die Religion als Anschauung und Gefühl des Universums ihren Ort im innersten, geheimnisvollen Wesen des Geistes, in der tiefen Verborgenheit des Gemütes habe, wie sie sich daher unendlich individualisiere, wie der Inhalt der religiösen Anschauung, die Gegenwart des Unendlichen im Endlichen, die Individualität sei, wie überall dem Positiven ein hoher Wert eigne, wie jeweils die Wirksamkeit der religiösen Heroen, der Mittler und Stifterpersönlichkeiten in der Geschichte folgenreich gewesen, wie jeder Mensch auf eigene Art, in einer eigenen Mischung ihrer Elemente, die Menschheit darstellen solle, wie er zu einem Werk der Gottheit emporgehoben werde, das einer besondern Gestalt und Bildung sich zu erfreuen hat.

Von der eben skizzierten mächtigen, als Kampf um die Schätzung des Individuellen verlaufenden Bewegung sehen wir nun auch den jungen Staudenmaier erfasst[1]). Achtzehnjährig trat er 1818 ins Obergymnasium zu Ellwangen ein und besuchte diese Anstalt bis 1822; während der Dauer von acht Semestern studierte er sodann an der Tübinger katholisch-theologischen Fakultät, weilte ein Jahr lang als Priesteramtskandidat im Seminar zu Rottenburg und war seit 1827 in der Seelsorge tätig, bis er im Herbst 1828 als Repetent ans Wilhelmstift in Tübingen berufen wurde. Dieses Jahrzehnt vom Beginn seiner Ellwanger Gymnasialzeit bis zum Abschluss des kurzen Vikariats bedeutete für ihn die Periode der eigentlichen Bildung. In dieser Zeit öffnete sich seinem Blick auch mehr und mehr die geistig so ungemein angeregte Welt, in die er hineingeboren war. In diesen Jahren entstanden und formten sich seine Gedanken über Wesen und Wert der Individualität. Schon in Ellwangen las er sich mit steigender Lust und Liebe in die Gœthesche Dichtung hinein und legte damit den Grund zu seinem spätern schönen und tiefen Urteil über die geistesgeschichtliche Bedeutung des grossen Weimarers, das er z. B. im Todesjahr Gœthes also formuliert: „Da stand endlich nach langen, dürren Versuchen unser Gœthe auf und brachte Leben in die Kunst.

---

der 4. (gegenüber der 3., nicht mehr veränderten) bei Reimer-Berlin erschienenen Auflage von 1831; die Änderungen der Monologen-Ausgabe von 1822 (wie übrigens auch derjenigen von 1810) finde ich im Apparat bei Schiele.

[1]) Vgl. zum Biographischen *Lauchert.*

Das ist überhaupt Gœthes unsterbliches Verdienst, Leben und lebendige Bildung in die deutsche Wissenschaft gebracht zu haben. Wie er eine neue Naturwissenschaft durch seine Metamorphosen der Pflanzen begründete, so begründete er auch eine neue Philosophie, und wir dürfen sagen, auch eine neue Theologie, durch seine Gesamttätigkeit von Anfang bis jetzt[1]) . . . Gœthe selbst war der allgewaltige Geist, den er uns in seinem unsterblichen Gedichte vorführt, das keine andere Nation aufzuweisen hat. In dieser Überfülle von Kraft musste der Geist auftreten, wenn der starre Tod der Wissenschaft überwunden werden sollte.“ (Andenken an Friedrich von Schlegel. Th Q 1832, 616.) Auch der Jüngling mochte sich zwar wohl nicht verhehlen, „dass der Geist, der in Gœthes Werken weht, der christliche gerade nicht sei“ (619), dass das neu entzündete Leben noch nicht als das wahre dürfe bezeichnet werden (650); aber er schätzte es jedenfalls freudig und dankbar, dass der Dichter überhaupt zuerst auf das Leben hingewiesen, aus dem fortan alles begriffen und erkannt werden sollte (619 f.). Jetzt war man doch aus der vom Leben abgewandten, öden, kalten Schattenwelt des Rationalismus gerettet. Man sah Fülle und Mannigfaltigkeit vor sich ausgebreitet, wo ehedem Armut und Einförmigkeit geherrscht. Starke Antriebe zu scharfer Beobachtung und umfassender Würdigung charakteristischer Erscheinungen, welche für die Augen der Aufklärer verborgen blieben, empfing Staudenmaier im fernern sicherlich auch von Baader, mit dessen aphorismenartigen Abhandlungen er sich, soweit sie damals bereits vorhanden waren, ebenfalls während seiner Gymnasialzeit beschäftigte. Hier fand er u. a. energische Ansätze einer religiös fundamentierten Theorie des Erkennens und ein entschiedenes Hervorkehren des im Denkakt sich geltend machenden Affektmoments[2]). Baader unternahm es, was eine gegenüber den tiefsten Eigentümlichkeiten des geistigen Lebens verständnislose Zeit auseinandergerissen, wiederum fest zusammenzufügen. Durch die Lektüre der Schriften des Münchner Philosophen kam der junge Student in Berührung mit der ro-

---

[1]) Dieses „bis jetzt“ legt die Vermutung nahe, dass der Aufsatz, der zwar einige Monate nach Gœthes Tod — der Dichter starb am 22. März — erschienen ist, doch noch zu dessen Lebzeiten geschrieben worden.

[2]) Vgl. z. B. die erstmalig 1809 gedruckten „Fragmente zu einer Theorie des Erkennens“, S. W., Leipzig 1851 ff., I, 49 ff.

mantischen Strömung. Doch keineswegs allein auf diese Weise. Er lernte die literarische Produktion Friedrich Schlegels kennen und begeisterte sich für Jean Paul und Novalis. Insbesondere zu des letztern poetischen Werken fühlte er sich mächtig hingezogen. Ihn nannte er den „unsterblichen“, „in dem so rein und klar das Heilige sich spiegelte, dem liebreicher als Millionen andern die Natur sich aufschloss“, aus dem innige Wärme strömte. (Lauchert, 493.) Tatsächlich war Novalis' Bild wie kaum ein zweites geeignet, in ihm Sinn für die Individualität nach ihrer zarten, gemütvollen Seite zu wecken. Und neben Philosophie und Dichtung steigerte endlich sein Interesse am Besondern die Geschichte, die er in der grosszügigen Darstellung Johannes von Müllers auf sich wirken liess. Mit wahrer Leidenschaft versenkte er sich in die Arbeit des genialen, von ihm schwärmerisch verehrten Historikers und horchte gespannt in die Welt des Vergangenen hinein.

Die Tübinger Jahre brachten die bedeutsamen Keime aus der Ellwanger Zeit zur Entfaltung. Staudenmaier verband mit den theologischen weitere intensive philosophische Studien und vertiefte seine Kenntnis der poetischen Literatur. Sein historisches Talent betätigte und förderte er, indem er eine von der juristischen Fakultät gestellte Preisfrage aus der Geschichte der kirchlichen Verfassung beantwortete [1]). Ob Schleiermacher bereits in seinen Gesichtskreis trat? Dass der Schüler Dreys in den enzyklopädischen und dogmatischen Vorlesungen von dem Verfasser der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ und der „Glaubenslehre“ hörte, ist sehr wahrscheinlich. Allein für uns kommt hier lediglich in Betracht, ob er schon auf der Universität mit dem Schleiermacher der „Reden“ und „Monologen“ bekannt geworden. Diese Frage muss offen bleiben. Die vorliegenden Dokumente gestatten nicht, darüber etwas Sicheres auszumachen. Denkbar wäre es, dass er damals die beiden Erstlingswerke des Berliner Theologen, die wenige Jahre vorher (1821 und 1822) zum dritten Male in die Welt gegangen waren, in sich aufgenommen hätte. So gut wie gewiss dürfte

---

[1]) Die Aufgabe lautete: „Quid auctoritatis quidque iuris fuerit principibus christianis circa episcoporum electionem a Constantino Magno ad hodierna usque tempora?“ Staudenmaier arbeitete die preisgekrönte Abhandlung während seiner Repetentenzeit um und gab sie 1830 als „Geschichte der Bischofswahlen“ in Buchform heraus. S. die Vorrede.

indessen sein, dass ihm noch vor 1828, d. h. zur Zeit der Konzeption des P Gg, mindestens die „Reden“ vertraut waren. Nicht nur enthält der auch nach Lauchert jedenfalls schon in der ersten Niederschrift sich findende Schlussabschnitt des Buches (S. 218 ff.) einen Hinweis auf dieselben (S. 224), sondern er erinnert überhaupt wie manche Teile der Abhandlung durch den blossen Ton und Stil deutlich an die Schleiermachersche Rhetorik. Die von Staudenmaier nachmals in der grossen Rezension der Schleiermacherschen Glaubenslehre[2] (Th Q 1833, 299) mit Beifall zitierte Stelle aus der vierten Rede, wo verlautet, dass es sich gebühre, auf das Höchste, was die Sprache erreichen kann, auch die ganze Fülle und Pracht der menschlichen Rede zu verwenden, dass es unmöglich sei, ohne Dichtkunst Religion anders auszusprechen und mitzuteilen als rednerisch, in aller Kraft und Kunst der Sprache, mochte dem jugendlichen, in heiliger Ergriffenheit ans Herz der Freunde sich wendenden (P Gg, 218) Schriftsteller vorschweben und ihn aneifern, seine Ausdrucksweise mehr oder weniger auf den Ton der „Reden“ zu stimmen. (Vgl. P Gg, 109.) Aber auch die übrigen, in der Buchausgabe von 1835 vorkommenden Hinweise auf das Werk „über die Religion“ (P Gg, 87, 142—144, 149) werden, obwohl sie alle Zusammenhängen angehören, die in der Fassung der Th Q fehlen, nicht erst aus der Giessener Zeit stammen. Sie waren höchst wahrscheinlich schon in der ersten (unverkürzten) Niederschrift zu lesen, der gegenüber die spätere Gestalt der Arbeit nach Staudenmaiers eigenem Zeugnis (P Gg, IX f.) keinerlei *wesentliche* Änderungen zeigte. Eine direkte Heranziehung der „Monologen“ sucht man vergebens. Und doch glaube ich auf Grund von hier und dort zu bemerkenden unverkennbaren Anklängen an diesen Hochgesang eines der Kraft und Herrlichkeit geistiger Individualitäten lebendig sich bewussten Gemütes annehmen zu dürfen, dass dem im Rottenburger Seminar über das Individualitätsproblem nachsinnenden Priesteramtskandidaten auch die Gedanken von Schleiermachers zweiter Schrift gegenwärtig gewesen seien.

Es trat also, wenn vielleicht noch nicht in Tübingen, so doch unmittelbar nach den Universitätsjahren der Romantiker Schleiermacher in Staudenmaiers Gesichtskreis[1]) und fesselte

---

[1]) Ein Argument für die Behauptung von Staudenmaiers Bekanntschaft mit den „Reden“ in der angegebenen Zeit darf vielleicht auch in seinen ca.

ihn durch die Originalität seines Geistes und sein tiefes Gemüt (Th Q 1833, 297), so dass der katholische Theologe in ihm einen jener Genien bewunderte, die nach Art der vom Verfasser der „Reden“ selbst geschilderten „Mittler“ in ihrem Kreise auf die Menschheit immer einen so wichtigen Einfluss ausüben, altes Leben zerstören und neues herbeiführen (ibid.), und ihn wegen seiner ausserordentlichen Fähigkeit, auf ungemein feine und scharfe Weise die zartesten und tiefsten Verhältnisse und Berührungspunkte des Lebens aufzufinden, sehr lieb gewann (Th Q 1833, 307). Nicht so früh wurde Staudenmaier mit Leibniz, dem „Gründer des Systems der Individualität und der Persönlichkeit“ (P Gg, 150) bekannt. Die Abhandlung über den Pragmatismus der Geistesgaben entstand ohne jede Beziehung zu dessen Monadenlehre. Es gereichte ihrem Urheber zur überraschenden Freude, später anlässlich eindringender Leibnizstudien die Entdeckung zu machen, dass manche der von ihm entwickelten Anschauungen Ähnlichkeit mit Leibnizschen Gedanken besässen (P Gg, 15 f.; Sc E, 15 f.). — Was der Student in emsiger Lektüre an Anregung und Belehrung auf sich einströmen liess, das wurde zweifellos noch glücklich ergänzt durch seinen Verkehr mit so prächtigen Charakteren, wie sie ihm in den Gestalten seiner theologischen Meister begegneten. In Drey, Hirscher, Möhler hatte der für ausgeprägte Individualitäten sich begeisternde Jüngling Männer von kräftiger, edelster Eigenart vor Augen. Er spürte in ihrer Nähe insbesondere auch die Wärme priesterlicher Gesinnung, also gerade die Seite menschlicher Begabung, die er, selbst auf priesterliches Wirken sich vorbereitend, bei seinen Betrachtungen über die Individualität zum Ausgangspunkt machte (P Gg, VI).

Wir treten an Staudenmaiers Individualitätslehre selbst heran. Wir fragen: Wie beantwortet der junge Denker das ihn beschäftigende Rätsel, das einst den jugendlichen Schleiermacher gequält[1]: „Wes Ursprungs ist die Idee von einem Individuo

---

1826—1828 aufgezeichneten Reflexionen über „Christentum und christliche Weltansicht“ (Lauchert, 490 ff.) gefunden werden. Hier steht nach einem Zitat aus Novalis das bereits oben angeführte Urteil über diesen Romantiker. Der ganze Passus (a. a. O. 493) aber scheint in formeller, teilweise auch in sachlicher Hinsicht an die Stelle aus der zweiten Rede zu erinnern, welche den berühmten Hinweis auf Spinoza und Novalis enthält („Reden“ [4], 48).

[1]) Vgl. *Dilthey*, a. a. O., S. 151.

und worauf beruht sie?"? Wie umschreibt er das Wesen der Individualität? Weiter: Worin sieht er ihre Erscheinungen? Dann aber: Was empfiehlt er als rechte Art der Bildung zur Individualität?

Mit Nachdruck betont Staudenmaier den unsinnlichen Charakter der Individualität. Sie bricht sich wohl oftmals am Sinnlichen, um zur Selbstkenntnis zu gelangen; allein sie stellt sich als etwas wahrhaft Geistiges dar. Noch mehr. Wer nach ihrem Ursprung forscht, kann die Entdeckung machen, dass sie auf etwas Heiliges hindeutet (P Gg, 19). Sie ist ein Werk des göttlichen Geistes. Wenn der Apostel (1. Kor. 12, 4 ff.) der mancherlei Gaben, Ämter und Kräfte gedenkt, die von dem einen Schöpfer und Spender herkommen, so redet er ja von der Individualität und bezeichnet sie eben als etwas Gottgewolltes und darum schlechthin Erhabenes. „Gabe, Beruf und Kraft sind ... miteinander in demjenigen von Gott selbst verliehen und angekündigt, was wir Individualität nennen" (VI). Das Individuum erscheint sowohl der Gabe als dem Berufe nach als „eine eigentümliche, aus dem Geiste Gottes fliessende Kraft, eine besondere Offenbarung des göttlichen Wesens, ein eigentümlicher Strahl des göttlichen Lichtes" (19). Es entsteht durch Zerspaltung der einen Idee des menschlichen Wesens. Diese Teilung aber nimmt der ewige Herr selbst vor. Er teilt die Weltrollen aus. Und jedes Individuum erhält „einen besondern Anteil am göttlichen Leben, welches ja in allen offenbar werden soll in seiner unendlichen Fülle und in seinem unermesslichen Reichtum" (ibid.). Das Individuum wird „zur wirklichen Erscheinung Gottes in der Welt und unter den Menschen" (20)[1]. Zwischen ihm und dem heiligen Geist besteht eine dem Verhältnis von Radius und Kreiszentrum analoge Beziehung (18 f.). Wie der Radius, vom Mittelpunkt aus in einer eigenen, von den übrigen Radien divergierenden Richtung der Peripherie zustrebend und ins Zentrum wieder zurückkehrend, auf diesem ewig steht und ruht, so gründet sich das Individuum im göttlichen Pneuma, besitzt hier seinen Ursprung und verfolgt von hier aus eine besondere, ihm allein gewiesene, prädestinierte Direktion. Das Wesen der Individualität ist ein von Gott gegebenes. Der Mensch kann es sich nicht selbst verleihen (20). „Er kann es nicht einmal wagen wollen, jenes Wesen sich zu erdenken, es durch Denken zu erzeugen; auch können es ihm andere

nicht geben“ (ibid.)[1]. Als das Ursprünglichste (147), in der überirdischen Region Wurzelnde, trägt die Individualität auch den Charakter der Unzerstörbarkeit. Wir haben in ihr nicht ein flüchtiges Phänomen vor Augen, das früher oder später erlischt; sie ist vielmehr das Unvertilgbarste (147). Der Persönlichkeit, der vollendeten Individualität, eignet Unsterblichkeit (164). „Einmal von Gott ins Dasein gerufen, bleibt die Person in Ewigkeit“ (17). Eingegangen in die Herrlichkeit der jenseitigen Welt, fährt sie fort, in ihrer Weise an sich das Göttliche zu offenbaren, wie sie es im Leben hienieden begonnen (149). So zeigen sich selbst im Verklärungszustande noch Verschiedenheiten. Ein jedes der heimgekehrten Kinder „tritt vor

---

[1]) Hier lehnt sich Staudenmaier an *Fichte* an. In der neunten Vorlesung seiner „Anweisung zum seligen Leben“ (vgl. die Ausgabe von *Heinr. Scholz,* Deutsche Bibliothek) redet der Philosoph davon, dass das sittliche Individuum einen „eigentümlichen Anteil am übersinnlichen Sein“, am „göttlichen Leben“ besitzt (S. 151; 150), dass es „die unmittelbare Erscheinung Gottes ist“ (155), dass „diesen seinen eigentümlichen Anteil am übersinnlichen Sein . . . nun keiner sich erdenken oder aus einer andern Wahrheit durch Schlüsse ableiten, oder von einem andern Individuum sich bekanntmachen lassen“ kann, „indem dieser Anteil durchaus keinem andern Individuum bekannt zu sein vermag“, dass er vielmehr „ihn unmittelbar in sich selber finden“ muss (151 f.). Ob Staudenmaiers Beschäftigung mit Fichte bereits in die Zeit der ersten Niederschrift des P Gg fällt, muss dahingestellt bleiben. Ich möchte es nicht für wahrscheinlich halten. Seine Schätzung des „kräftigen Geistes“ gibt er in seiner Schleiermacher-Rezension zu erkennen, wo er sagt: „In der Entwicklung der deutschen Philosophie hat auch dieses System vom Ich und seiner unendlichen Tätigkeit seine grosse Bedeutung, und es ist gerade Fichte, der noch am wenigsten allseitig gewürdigt ist. Auch das, was Schleiermacher in den Monologen und selbst in den Reden über Religion, über die *Individualität* und ihr Verhältnis zur Menschheit vorbringt, erinnert sehr an Fichte, namentlich an die schon im Jahre 1794 herausgegebenen Vorlesungen über die *Bestimmung des Gelehrten,* von welchen als Fortsetzung anzusehen ist die Schrift über das *Wesen des Gelehrten* (1806). Auch seine *Anweisung zum seligen Leben* oder die *Religionslehre* gehört hierher, besonders die neunte Vorlesung“ (Th Q 1833, 306 f.). Immerhin ist zu bemerken, dass es in den Vorlesungen über „die Bestimmung des Gelehrten“ heisst: „Könnten alle Menschen vollkommen werden, könnten sie ihr höchstes und letztes Ziel erreichen, so wären sie alle einander völlig gleich“ (Reclam S. 24), und dass in denjenigen über „das Wesen des Gelehrten“ Fichte einmal betont: „Die Idee ist nicht ein individueller Zierat, da das Individuum als solches überhaupt nicht in der Idee liegt, sondern sie strebt auszuströmen in das ganze Menschengeschlecht“ (Reclam S. 92). Vgl. in der Scholzschen Ausgabe der „Anweisung“ Anm. 34 (S. 212 f.).

den Ewigen hin als besonderer Strahl seiner Offenbarung. Die Verschiedenheit, in der sie erscheinen, ist nun der besondere Blick des Göttlichen aus ihnen, das Leuchten des ewigen Vaters in ihrem Wesen“ (150). Über das Sterben des Leibes hinaus bleibt die Individualität. Denn in ihr manifestiert sich die Energie des heiligen Geistes. Sollte man es im Blick auf diese Tatsache noch überraschend finden, dass die Individualität nicht vom Geheimnis zu lösen ist? Das Unendliche greift ins Endliche hinein! Zwar muss die göttliche Wirksamkeit nicht so gedacht werden, dass sie in das innere Leben des Menschen einen Riss brächte, „als etwas von der menschlichen Natur und ihren Kräften Abgesondertes und Nebenhergehendes“ erschiene und im Bewusstsein zwei Reihen von einander gleichlaufenden geistigen Tätigkeiten bedingte; „dadurch würde der Zusammenhang unseres Daseins zerstört, und das reine, klare Selbstbewusstsein, das nur in seiner Einheit ein solches sein kann, aufgehoben“ (10). „Der heilige Geist hebt die ursprünglichen Tätigkeiten des Geistes nicht auf, setzt auch keine anderen an ihre Stelle; sondern seine Einwirkung besteht darin, dass er die ursprünglichen Tätigkeiten durchdringt, sie in sich aufnimmt und göttlich erhöht, durch welche Erhöhung sie über ihren gewöhnlichen Zustand weit emporgetragen werden; denn im Menschlichen wohnt und lebt nun Göttliches, und der Mensch, infolge dieser Durchdringung, wirkt nun zwar immer noch auf menschliche Art, aber mit göttlich erhöhter Kraft und Tätigkeit“ (ibid.). Die Wirksamkeit des Geistes — nach ihrer hohen und unveränderlichen Seite — „ist die übersinnliche geistige Belebung, die Weihe und Heiligung aller Seelenkräfte des Menschen“ (7). Jene besondere Gabe und Kraft, an der die Individualität haftet, steht mit den andern geistigen Vermögen in Beziehung. „Sie bildet zum gesamten geistigen Systeme, wie im Reiche der Töne es geschieht, den gemeinsamen Grundton“ (21). Sie macht sich die übrigen Kräfte dienend und führt den Zug. Das Hineingreifen des Unendlichen ins Endliche geschieht also keineswegs in tumultuarisch-mirakelhafter Art; der Vorgang ist ein organischer und tendiert auf Harmonie (7 f., 22). Aber damit ist das Geheimnisvolle aus der Individualität nicht verbannt. Diese bleibt „das Innerste, Zarteste und Heimlichste im Menschen“ (147). Immer wieder erweist sich die Persönlichkeit mit ihrem unerschöpflichen innern Reichtum als etwas

„Unbekanntes, Undurchdringliches, Anonymes“ (165). Novalis hat recht, wenn er sagt, dass etwas Persönliches sich nicht bestimmt abfragen lässt (166). Individuum est ineffabile [1]). Die grosse individuelle Tat des freien Geistes zeigt uns sehr oft etwas auf, „was wir nicht leicht unter Begriffe bringen können.“ „Die Taten der Liebe, der Aufopferung, der Frömmigkeit, der Religion haben etwas, was wir nicht auflösen können in die gewöhnlichen Begriffe von Pflicht und dergleichen“ (ibid). Im Individuellen offenbart sich letzterdings — Staudenmaier steht hart davor, es auszusprechen — etwas Irrationales.

Es müsste nach all dem ein wunderbarer Reiz darin liegen, das Wesen dieses Individuellen durch alle seine Erscheinungen hindurch zu verfolgen. Der jugendliche Denker fühlt sich „mächtig gedrungen“, die Gesamtheit der Individualitäten „zu schauen und schauend darzustellen, sowie das ganze reiche Leben der durch den heiligen Geist Begabten, Berufenen und mit herrlichen Kräften Ausgerüsteten“ (23). Aber dieses Leben vermag ein menschliches Auge nicht zu übersehen. In der ganzen Kirche ist ja kein Unbegabter; der göttliche Geist erfüllt und durchströmt alle ihre Glieder; „in jedem wohnet die heilige, ewigschaffende Urkraft“ (132). Sich selbst in die nötigen Schranken zurückweisend, soll das Wissen damit sich begnügen, jene Offenbarungen des Geistes zu betrachten, „um die sich in der Erfahrung, die wir zu machen imstande sind, das Leben der Individuen selbst wieder als um seine Axe dreht“ (23). „Diese Offenbarungen sind nach reiner Wahrnehmung des Lebens Wissenschaft, Recht, Kunst und Priestertum“ (ibid.). Wo man den Trieb nach wahrer Erkenntnis wirksam werden lässt, wo man um Herstellung und Erhaltung staatlicher Ordnung sich bemüht, wo man im Dienste schöpferischer Phantasie das Schöne gestaltet, wo man von dem göttlichen Herrn Sendung und Auftrag entgegennimmt, unablässig an der Ausbreitung des himmlischen Reiches auf Erden zu arbeiten, und dieser Sendung sich würdig zu erzeigen strebt, da ist Individuelles zu finden. Jeder Forscher, Staatsmann, Künstler und Priester unterscheidet sich natürlich wieder von den übrigen Fachgenossen infolge einer bestimmten Modifikation der ihm mit ihnen gemeinsamen Gabe. Dadurch kommt es eben zu der unermesslichen, nicht auszu-

[1]) *Gœthe* an Lavater (Briefe, herausgegeben von H. Hirzel, Leipzig 1833, S. 104).

denkenden Fülle geistiger Besonderheiten. Aber schon die Vertreter desselben Berufes repräsentieren zusammen eine ausgeprägte Individualität und heben sich von den andern Gruppen der durch gleiche Interessen und Tätigkeit zusammengehörenden Persönlichkeiten scharf ab. Und so ergibt sich bereits für den, der den Blick bloss erst auf solche Kollektivindividualitäten richtet, ein sehr eindrucksvolles Bild von der bunten Mannigfaltigkeit des vom Geist durchwalteten Daseins. Er sieht Menschen, die zum Denken besonders organisiert sind, Gott seine Gedanken nachdenken und, sich in sie hineinlebend, ein göttliches Leben leben (111), die nach dem erhabenen Beispiel des Grössten unter den Philosophen unaufhaltsam nach dem Urwesen vorstreben und es in seiner ewigen, durch Entstehen und Vergehen der Dinge nicht berührten Unwandelbarkeit zu enthüllen suchen (112 f.), Gelehrte, die wie Johannes von Müller in dem von Christus ausstrahlenden Licht die Weltgeschichte zu begreifen und zu deuten vermögen (114 f.); er gewahrt Männer, die berufen sind, Recht und Gerechtigkeit herrschen zu lassen und das Ideal des Staates mit seinem höchsten Zweck der Humanität kräftig zu realisieren, die in göttlicher Vollmacht Gesetze schaffen und das Amt der Regenten zur Vollbringung eines göttlichen Werkes ausüben (116 f.); er erblickt jene „glücklich Geborenen, die von selbst und ohne Mühe das Göttliche schauen, mit der Anschauung aber auch das Vermögen empfangen haben, es äusserlich auszusprechen und darzustellen, die Künstler, die, aus dunkler, unabwendbarer Notwendigkeit heraus produzierend, im Endlichen das Unendliche aufleuchten lassen (118 ff.); er hat Gestalten vor Augen, in denen „hoher Ernst, tiefe Ehrfurcht vor dem Heiligen, geheimnisvolle Ahnungen und Bewegungen, lebendiger, kindlicher Glaube, flammende Liebe, Gebet und Begeisterung, plötzliches Stillstehen, Versunkenheit in sich selber und ernstes Nachsinnen oft mitten unter heitern Freunden der Jugend“ die Weissagungen des in ihrem Geiste aufdämmernden göttlichen Amtes gewesen, und die nun kraft himmlischer Gnade die seltsamsten Verhältnisse und Beziehungen des Lebens entwirren und den Gläubigen klarmachen, sich selbst als Träger der heiligsten Funktionen der Kirche begreifen und — echte Priester und Mittler — darauf bedacht sind, „dass durch ein ewiges Lautwerden und eine ewige Feier heiliger Mysterien das Mittleramt Jesu Christi, . . . dadurch aber

die Verklärung ins Bild des Erlösers . . . an den Gläubigen vollzogen werde" (123 ff., 148 f.). Die genannten Offenbarungen des Geistes sind indessen nicht die einzigen. Gaben, Kräfte und Ämter — und damit Individualitäten — treten uns weiterhin entgegen, wenn wir uns dem „untern Gebiet des Lebens" zuwenden (23). Diese letztern Erscheinungen können, gegen jene gehalten, als „die kleinern" (ibid.) bezeichnet werden, obwohl es, da „unter den Geistesgaben und Kräften kein *wesentlicher* Unterschied gesetzt" ist (133), — prinzipiell gesprochen — nicht angeht, die Individualitäten im Sinne einer staffelnden Wertung zu beurteilen. Menschen, die — rein äusserlich genommen (133) — der „untern Klasse" angehören, sind unter Umständen so gut wie irgend jemand auf der Welt Zeugen des in ihnen wohnenden göttlichen Lebensprinzips. Da erweist sich der schlichte Handwerker in gewissem Sinn als ein Künstler und strebt bei der Gestaltung seiner Produkte stetsfort zur Schönheit der Form empor. Da gibt der Landmann die Würde und Bedeutung seines Standes deutlich zu erkennen, indem er die heilige Natur, die er anbaut, mit der er umgeht, versteht und liebt, wie mancher Naturforscher sie nicht versteht und liebt, dem „aus Mangel an Einfalt das tiefere Eindringen in ihr inneres Dasein und Leben unmöglich wird" (127 ff.).

Pneumatischen Charakters ist die Individualität, und wo immer man Geistbegabten begegnet, da hat man ihre Erscheinungen vor sich. So stellt sich uns bis jetzt Staudenmaiers Gedankengang dar. Indessen an eine ungestörte Kontinuität dieser Betrachtungsweise, wie man sie nach unserer Skizze wohl vermuten möchte, darf nun doch nicht gedacht werden. Etwas Unsicheres und Schwankendes kommt in die Ausführungen über den Pragmatismus der Geistesgaben schon insofern hinein, als der Begriff des Individuellen trotz der nachdrücklichen Behauptung von dessen unsinnlicher Beschaffenheit (19) nicht ausschliesslich zur Bezeichnung rein geistiger Phänomene verwendet wird. So redet Staudenmaier einmal davon, dass, wie „in den verschiedenen und stets bedeutungsvollern Formen und Gestalten der Natur ein stetes Aufsteigen zur menschlichen Gestalt wahrgenommen" werde, ebenso auch „ein Aufsteigen immer bedeutungsvoller werdender Individuen" zur Persönlichkeit sichtbar sei, „obschon sie diese nicht erreichen, jedoch immer näher kommen, da ja auch die heilige Schrift auf eine kommende

Zeit hinweist, in welcher die Natur, befreit von ihrem falschen Sein, in den Zustand der Freiheit der Kinder Gottes versetzt wird" (163 f.). Die Temperamente und Geschlechter werden bald als Individualitäten behandelt (VII) und mit dem Eigentümlichen des Nationallebens zusammengestellt (103), welches dadurch wirklich wird, dass in dem einen Volk „ein tieferes Wesen, in dem andern ein höherer Ernst, in diesem der Sinn für Wissenschaft, in jenem der Sinn für Kunst u. s. f. hervortritt", „dass hier mehr die Vernunft, dort mehr der Verstand" sich bekundet, das eine Mal die Phantasie, das andere Mal der Wille auf besondere Weise erscheint, dass jedenfalls immer „eine wesentliche Seite, eine ewige Kraft des allgemeinen Menschengeistes" sich offenbart (45), — bald wieder als „Verhältnisse" bezeichnet, die nur „in gewissem Verstande Individualitäten bilden helfen", „nichts schlechthin oder rein Geistiges" repräsentieren, wohl aber *am* Geistigen sind, tief in dasselbe einranken und es „mannigfaltig auf eine entschiedene, wennschon verborgene, feine Weise" bestimmen, „ohne dass der Mensch es hindern kann, weil er diesen Einfluss oft am wenigsten auf sich ausüben sieht", die „so in der Mitte zwischen dem Physischen und Psychischen" liegen, „dass sie dem letztern mehr angehören" (23 f.). Eine weitere Unstimmigkeit macht sich dann aber bemerkbar, wenn man die obigen Darlegungen über Wesen und Erscheinungsweisen der Individualität mit jenen Erörterungen des Buches vergleicht, die das Individuelle in den „natürlichen" Gaben und Kräften wurzeln lassen und es somit auch dort hervortreten sehen, wo ein Walten und Wirken des göttlichen Geistes nicht angenommen wird. Es wäre nach Staudenmaier ein Missverständnis, wollte man den heiligen Geist als den „Schöpfer der unendlich vielen Eigentümlichkeiten in der geistigen Welt" betrachten. Ursprünglich manifestiert er sich „nicht in jenen Proprietäten" (10 f.). Die Individualitäten kommen mit den Menschen in die Welt. „Jede Geburt ist eine neue Schöpfung des Menschen und diese eine eigentümliche Menschwerdung, jeder einzelne Mensch ein besonderes Menschenwesen, das nie war und nie sein wird" (13). Ja, einen Anteil am göttlichen Leben „nimmt jeder schon dadurch für sich in Anspruch, dass er *ist* und in die Welt als Mensch eintritt" (19)[1]. Die

[1]) Vgl. dazu *Fichte,* Anweisung, S. 150 f.: „Jeder, ohne Ausnahme, erhält notwendig durch seinen blossen Eintritt in die Wirklichkeit seinen Anteil an diesem übersinnlichen Sein."

Völker der alten, vorchristlichen Zeit enthüllen sich als sehr bemerkenswerte Individualitäten (46—56); einzelne derselben haben verschiedene Kräfte des Geistes ganz besonders herausgebildet, z. B. die Griechen den Sinn für Kunst, die Römer den Sinn für Recht und Gerechtigkeit (103). Es ist zweifellos, dass hier eine Auffassung von der Individualität geboten wird, die sich mit der früher entwickelten nicht einfach deckt. Staudenmaier bemüht sich denn auch, einen Ausgleich zustande zu bringen und die beiden heterogenen Betrachtungsweisen ineinander übergehen zu lassen. Daher wird einerseits das Angewiesensein des göttlichen Pneuma auf die psychischen Vermögen energisch betont und der Zusammenhang zwischen „natürlicher Gabe" und „Charisma" (11) aufgezeigt; anderseits erhält der Satz einen starken Akzent, dass alles Wertvolle der vom heiligen Geist nicht durchdrungenen Individualitäten durch die Weihe und Verklärung dieses Geistes noch unvergleichlich gesteigert würde. Nun ist es ja gewiss ein vollkommen richtiger und unveräusserlicher Gedanke, dass bei der Wirksamkeit des Geistes in uns unsere natürlichen Funktionen nicht ausgeschaltet, sondern vielmehr ihrem ganzen Umfange nach benützt werden; es geht auch sicherlich nicht an, die durch die schöpferische göttliche Kraft produzierten pura naturalia (11) als von Gott schlechthin geschieden und einzig auf sich selbst gestellt zu denken; endlich muss gesagt werden, dass, sobald man den Blick auf das Ineinander von Endlichem und Unendlichem richtet, man es mit einem sehr realen, letzterdings begrifflich gar nicht zu lösenden Problem zu tun hat. Aber trotz alledem drängt sich gegenüber dem bei Staudenmaier gegebenen Befund der Eindruck von einer nicht schon sachlich notwendigen Diskrepanz auf. Diese Diskrepanz können wir jetzt freilich, nachdem sie hervorgehoben worden, auf sich beruhen lassen. Sie gewinnt für uns lediglich insofern Bedeutung, als sie, gleich jener die anfangs aufgestellte Definition sprengenden Verwendung des Individualitätsbegriffs, dafür zeugt, wie sehr unser Denker in seinem lebendigen Interesse an der Individualität, nicht nur bestrebt ist, sie möglichst tief verankert zu sehen, sondern auch darauf dringt, sie durch keinerlei Vorurteile seinem Auge sich verdecken zu lassen, vielmehr überall wahrzunehmen, wo immer sie sich offenbart.

Der aus dem Geiste Gottes strömende Reichtum ist nun aber nach Staudenmaier nicht bloss gegeben, sondern auch

„aufgegeben“. So darf auch die uns verliehene Individualität keineswegs nur als Gabe, soll vielmehr nicht minder als Aufgabe gelten (20). Es erwächst dem Menschen die ernste Pflicht, das ihm Geschenkte mit Liebe zu ergreifen und zur Virtuosität zu erheben (ibid.). Sinnlos wäre es zwar, an die Möglichkeit selbsteigenen Erzeugens der Individualität zu denken (ibid.); allein unsere Fähigkeit, das in uns Grundgelegte zur Entfaltung zu bringen, steht ausser Zweifel. Es gibt eine Bildung zur Individualität (172). Wie gestaltet sie sich? Staudenmaier kennt zwei Wege, die zur Herausbildung der Individualität führen, die Selbstanschauung und die Betrachtung der Menschheit. Diese beiden Wege dürfen nicht voneinander isoliert werden. Der eine allein lässt noch nicht zum Ziel gelangen. Sie gehören zusammen, sind wunderbar ineinander verschlungen. — Der Mensch muss in sich selbst schauen, fragend an seinen eigenen Geist herantreten (140), sich im eigenen Innern vernehmen und verstehen, den in seinem Wesen waltenden göttlichen Geist lebendig erfahren (3). Das erste Notwendige ist, dass wir hinabsteigen in die Tiefen unseres Innern. „Denn nur dort zeigt sich der Kern des Lebens“ (219). Im heiligsten Funken unseres Wesens soll das Göttliche gesucht werden. Da gilt es, darauf zu merken, „wie . . . sich gestalten will das göttliche Reich“ (ibid.). Unumgängliche Bedingung zur Entfaltung unserer Eigentümlichkeit ist das Streben nach Licht und Klarheit über uns selbst. Wer dafür blind ist, dass in uns das Ideal des Lebens aufsteigen möchte wie eine heilige Göttergestalt, der verharrt gleichsam in einem dumpfen, gehalt- und selbstlosen Geistestraum (ibid.). Nur der, welcher den Blick in sein Inneres richtet, erwacht zum schönen Gefühle seiner selbst (220). Für ihn ist es dann, als sei er aus der Entfernung in einem fremden Reiche in seine wahre Heimat zurückgekehrt, hätte jetzt „ein eigenes Haus und eigenen Herd und eigene Flammen, lodernd auf demselben“ (ibid). Er wird darum imstande sein, in den hochwichtigen Augenblicken der grossen Wahlen seines Lebens auf Gott und sich allein zu rechnen, umstrickende Bande zu lösen und grösser zu sein als alle Rücksichten (ibid.). Er wird auch sein geheimnisvolles Schicksal begreifen, das niemand ihm deuten könnte, und darin die göttliche Sprache, das himmlische Zeichen (Joh. 12, 27—32) erkennen (225 f.). „Kehret in euch zurück!“ (223) heisst denn die Losung für alle, die willens sind,

ihre Individualität kräftig herauszubilden. — Gewiss: „Keiner wolle . . . seine Bestimmung suchen, keiner schaffen und bilden ausser dem Heiligtum seiner Natur, wo er weder Gabe, noch Beruf, noch Licht, noch Kraft hat. Kein menschlicher Geist, keine Zeit, kein Schicksal, keine Schule kann Grund in ihm legen und ihn vollenden" (2 f.). Aber all das vermag doch anderseits, ihn zu erregen, aufmerksam auf sich selbst zu machen (ibid.). Und nicht nur das. Wer die Welt aus den Augen verliert, wem so alles Edle und Grosse, das in der Menschheit sich zeigt, verborgen bleibt, der leidet in seinem eigenen Leben Schaden, es gewinnt keinen innern, kräftigen Zusammenhang (42 f.). Wie der Betrachtung seiner selbst, bedarf der zur Individualität sich Entwickelnde der Anschauung des Ganzen (104). Ja, „die erste Erweckung der eigenen Natur . . . kommt von aussen her durch die Gemeinschaft mit den Mitgeistern." „Die Saiten zum Tone unseres Wesens sind zwar allein in unserem Inneren, aber lautlos, stumm und unvernommen. Nur die Gemeinschaft macht das eigene Innere verständlich; nur wenn das Gemüt vom Geist des Ganzen berührt wird, enthüllet sich das Innere wie in einem dargebotenen Spiegel die Gestalt" (139 f.)[1]. Umgekehrt: „Mit dem Verschwinden und der allmählich gänzlich hervortretenden Abwesenheit des Bewusstseins vom Ganzen verschwindet . . . die Erkenntnis seiner selbst." „Das individuelle Dasein reibt sich selbst auf, und losgelassen von Gott und den Menschen, versinkt und geht es unter im Abgrunde des eigenen Lebens" (141). Darum gilt es, das Leben des Ganzen mit Begeisterung zu ergreifen (223), „sein Herz im Herzen der Menschheit schlagen zu lassen" (105), „sein Bewusstsein zum Bewusstsein der ganzen Menschheit zu erweitern" (58), „zur Menschheit selbst zu werden" (105). Doch eben hier tritt es hervor, wie die beiden Wege, die zur Individualität führen, ineinander verschlungen sind, wie die beiden Anschauungen in engster Wechselwirkung stehen. Die Menschheit findet so recht nur der, welcher bereits sich selbst gefunden. „Ist . . . jenes erste Erwachen durch das Ganze geschehen und der Mensch zum Bewusstsein gekommen, so tritt das Gegenteil ein. Um das Ganze zu verstehen, muss der Mensch in sich

[1]) Diese Sätze, die sich schon in der Fassung der Th Q finden, erinnern stark an Stellen aus den „Monologen" (z. B. Ausgabe Schiele, S. 21). Vgl. oben S. 20.

selbst schauen, seinen eigenen Geist fragen, wenn er will, dass die Geister ihm antworten. Und hier ist denn wiederum an der vollkommenen Ausbildung der Individualität alles gelegen" (140). Das Individualprinzip ist zugleich Sozialprinzip[1]).

„Wer sich nicht selbst anschaut, nie wird er das Ganze begreifen,
Wer nicht das Ganze gesucht, findet wohl nimmer sich selbst[2])."

Zusammenfassend schreibt unser Denker am Schlusse seines Buches über die Individualität die Mahnung hin: „Achtet die Selbstvollendung nach euren Gaben, Beruf und Kräften als das Herrlichste und Höchste des Lebens, und setzet das Leben selbst an seine Verwirklichung!" (227 f.)

II. Kapitel.

Die Schätzung des Individuellen, die im Gegensatz zur Geistesrichtung der Aufklärung in den Tagen des deutschen Idealismus sich wieder geltend machte und mehr und mehr stieg, wurde keineswegs nur von Seite der ausgesprochenen, hartnäckigen Vertreter der alten Denkweise bekämpft. Ernste Gefahr drohte ihr sozusagen im eigenen Lager. Wie kam das? Zunächst waren überhaupt für die Meisten derer, die sich mit Bewusstsein in die Reihen des neuen Geschlechts stellten, ja an der Spitze des Zuges schritten, die neuen Motive und Tendenzen noch mannigfach mit jenen andern verschlungen, welche kaum erst ihre unumschränkte Herrschaft eingebüsst hatten. Es verhielt sich nicht so, dass mit einem Mal in den Köpfen der Gegner des Aufklärungszeitalters die Gedanken der Väter völlig oder doch bis auf einen unbedeutenden Rest ausgetilgt gewesen wären. Die Leidenschaftlichkeit ihrer Polemik darf uns nicht irreleiten. Bei allem scharfen Kontrast, der sie von der Aufklärung schied, konnten sie sich doch ihren Nachwirkungen nicht einfach entziehen. Diese und jene ihrer Auffassungen — und gar nicht bloss, soweit sie unverlierbare Wahrheitsmomente in sich schlossen — lebten merklicher oder leiser in ihnen fort und erzeugten dementsprechend zusammen mit den neuen, mächtig sich regenden Anschauungen in ihrem

---

[1]) Vgl. *Schiele, M.*, S. XXVII.
[2]) Aus Schleiermachers zweitem Tagebuch (*Dilthey*, Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers, S. 118).

geistigen Dasein mehr oder weniger starke Spannungen. So mochte auch das wiedererwachte Verständnis für das Besondere. Einzelne bei manchen seiner eigenen Förderer auf das überkommene Interesse am Allgemeinen, Ganzen stossen. Aber der überall im Idealismus wahrzunehmende Versuch, das in liebevoller Beobachtung erfasste Individuelle alsbald wieder mit dem Allgemeinen zu verknüpfen [1]), wurzelte doch grösstenteils in einem dem Allgemeinen zugewendeten Interesse, das sich nicht lediglich als Erbe aus der Epoche der Aufklärung begreifen lässt, wiewohl nicht zu verkennen ist, wie es im Zusammenhang stand mit jener einen Hauptströmung innerhalb der Aufklärungsbewegung, die mit Rücksicht auf die von ihr verfochtene Erkenntnistheorie und Metaphysik als Rationalismus bezeichnet wird. Seitdem die kritische Philosophie ihren Gang in die Welt angetreten, bildete sich mehr und mehr ein neuer, merkwürdiger Wissenschaftsbegriff heraus und gewann eben zur Zeit der Romantik im geistigen Leben eine ungeheure Macht und Bedeutung. Wer nach der treibenden Kraft in der Entwicklung dieses Wissenschaftsbegriffes forscht, der richtet den Blick auf das genannte eigenartige Interesse am Allgemeinen.

Schon die Kantische Lehre zeugt von einer straffen Konzentration auf das Allgemeine. Indem der Begründer des Kritizismus unsere Erkenntnis als „ein Zusammengesetztes“ [2]) dartut und ihre konstitutiven Elemente, die aus dem Subjekt stammenden formalen und das dem Subjekt in den Empfindungen gegebene materiale, aufzeigt, erweckt er zwar den Anschein, als ob er in keiner Weise das Apriorische gegenüber dem Empirischen zu bevorzugen gesonnen sei, sondern vielmehr die beiden Potenzen hinsichtlich ihres Wertes einander koordiniere. Indessen lässt sich kaum übersehen, dass das Rationale bei Kant doch einen merklichen Vorrang erhält. Das Rationale trägt den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Das aus der Erfahrung Fliessende ist zufällig. Die cognitio ex datis, das „historische“ Wissen, tritt zurück vor der cognitio ex principiis. Es wird nicht ernstlich eine Methode erstrebt, die einen Ausgleich zwischen Deduktion und Induktion, eine innere Synthese beider Verfahren bedeuten

[1]) Vgl. *Köhler, W.*, Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, Tübingen 1910, S. 81.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, ed. Kehrbach, S. 647.

würde. Den Sätzen echter Wissenschaft eignet apodiktische Gewissheit; zu solcher bringt es die Erforschung des Einzelnen, Empirischen niemals. Die rationale Art der Wissenschaft bedingt auch ihre systematische Struktur. „Unter der Regierung der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse . . . keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen [1].“ Die Idee eines Ganzen, das den verschiedenen Erkenntnisteilen vorangeht, bewirkt im Wissen eine architektonische Einheit. Alle Zufälligkeit ist ausgeschlossen. Die wesentlichen Zwecke der Vernunft dominieren und gestalten das Ganze zum Organismus.

Weit stärker als bei Kant offenbart sich nun aber der Trieb zum deduktiven Denken bei seinen Nachfolgern. K. L. Reinhold entdeckt im Satz des Bewusstseins ein höchstes Prinzip, aus dem er die Resultate des Kantischen Philosophierens ableitet, und Fichte übernimmt diesen obersten, unmittelbar evidenten Grundsatz als Ausgangspunkt seiner Wissenschaftslehre. Die Zaubermacht der Spekulation ergreift die Geister und ruft ein gesteigertes Gefühl von der Souveränität der a priori konstruierenden Vernunft hervor. Die Hemmungen, welche mit der Position des Königsberger Meisters gegeben sind, fallen weg. Immerhin respektiert Fichtes Philosophie insofern noch eine Grenze, als ihr Urheber nicht die Möglichkeit behauptet, „das einzelne der sinnlich gegebenen Materie des Bewusstseins zu erklären oder aus dessen allgemeinen Formen abzuleiten“ [2]. Bei Schelling aber bricht der schrankenlose, absolute Idealismus durch. Der neue Wissenschaftsbegriff vollendet sich in einer Weise, die wohl gestattet, von ihm geradezu als einem „dämonischen“ zu reden, dessen erste Forderung dahingeht, „alle Induktionen in Deduktionen umzusetzen und so den natürlichen Zusammenhang der Dinge und Gedanken zum Zweck der Konstruktion in sein Gegenteil zu verkehren“ [3]. Das klassische Dokument für diesen Höhepunkt der Entwicklung liefern die Vorlesungen über die Methode des

---

[1]) A. a. O., S. 628.

[2]) *Windelband, W.*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie[4], Tübingen 1907, S. 498.

[3]) *Scholz, Heinr.*, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre[2], Leipzig 1911, S. 51. Vgl. auch desselben Verfassers „Einleitung“ in der kritischen Ausgabe von Schleiermachers „Kurze Darstellung des theologischen Studiums“, Leipzig 1910, S. XX f.

akademischen Studiums [1]). Hier wird gleich zu Anfang vom „absoluten Begriff der Wissenschaft“ (541 ff.) gehandelt und darauf hingewiesen, dass „auch in der Wissenschaft“ — wie also überhaupt — „das Besondere nur Wert“ hat, „sofern es das Allgemeine . . . in sich empfängt“ (542). Die Forderung wird aufgestellt, dass man „vom Geist des Ganzen ergriffen“, die einzelne Disziplin des Wissens als „organisches Glied“ erfasse (544). „Der besondern Bildung zu einem einzelnen Fach muss also die Erkenntnis des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehen“ (543). Die Einsicht in den „lebendigen Zusammenhang aller Wissenschaften“ ist unerlässlich, zumal in einer Zeit, „wo sich alles in Wissenschaft und Kunst gewaltiger zur Einheit hinzudrängen scheint“ (ibid.). Ins „Reich des Allgemeinen“ soll der Geist sich erheben. Dazu verhilft ihm die Philosophie (542), „die Wissenschaft aller Wissenschaften“, die als „besondere Wissenschaft zugleich die absolut allgemeine“ ist (544). Aus dem schlechthin Allgemeinen quellen die Ideen hervor, die „das Lebendige der Wissenschaft“ sind (561), die auch allererst bestimmen, „was rechte, was wirkliche Erfahrung sei“ (560). An die Ideen soll man sich denn halten, nicht an die empirischen Erscheinungen. Diese Regel gilt insbesondere jener Wissenschaft, die sich um ein wahres Verständnis der Religion zu bemühen hat, der Theologie. Zwar ist gerade ein charakteristisches Merkmal ihres Wesens eine eigentümliche Beziehung auf die Geschichte (616). Sie stellt „die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens“ dar (ibid). Aber jene Beziehung gründet sich nicht etwa allein darauf, „dass die besondern Formen des Christentums, in welchen die Religion unter uns existiert, nur geschichtlich erkannt werden können“ (617); sie wird vielmehr recht eigentlich dadurch bedingt, „dass in dem Christentum das Universum überhaupt als Geschichte . . . . angeschaut wird“ (ibid.), dass „das Christentum seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch ist (618). Zur Theologie kommt es darum nicht ohne „die höhere christliche Ansicht der Geschichte“, die endgültig mit der Wertung der Geschichte als einer Reihe zufälliger Begebenheiten oder als bloss empirischer

---

[1]) *Schellings* Werke. Auswahl in drei Bänden. Herausgegeben von Otto Weiss. Bd. II, S. 537—682, Leipzig 1911.

Notwendigkeit gebrochen hat (621), sie in ihrer „ewigen Notwendigkeit“ begreift und so die Möglichkeit behauptet, sie zu konstruieren (622). „Die historische Konstruktion des Christentums“ zu liefern, ist die erhabene Aufgabe. Wer sich damit beschäftigt, erhebt sich „über die empirische Verkettung der Dinge“ (629), vertieft sich überall in die spekulativen Elemente, schält das „Esoterische“ aus seiner Umhüllung heraus, und wirrt nicht fort und fort die Fragen nach dem Faktischen und nach dem Idealen ineinander (634 f.). Bei aller Betonung der anzustrebenden Verbindung von Spekulativem und Historischem läuft Schellings konstruktives Verfahren letztlich doch auf eine strenge Deduktion der christlichen Grunddogmen hinaus.

Es ist ein eben in neuester Zeit wieder eifrig erörtertes Problem, ob und inwieweit Schleiermacher dem idealistischen Wissenschaftsbegriff, den er in seiner philosophischen Arbeit leitend sein lässt, auf seine Theologie Einfluss verstattet, oder mit andern Worten: ob und in welchem Mass er nach der aprioristischen Methode in seiner Dogmatik verfährt. Die Antworten [1]) auf diese ungemein schwierige Frage gehen sehr weit auseinander. Der Grund davon liegt zweifellos zunächst in einem Spezifikum des Schleiermacherschen Denkens, nämlich in seiner Richtung aufs Konziliatorische, Ausgleichende, Vermittelnde. Je nachdem von den Forschern die eine oder die andere Seite der mannigfachen Spannungen im System des grossen Mannes als dessen tiefste Intention hervorgehoben wird, muss das Bild sich stark wandeln. So findet man bald, dass Schleiermacher von den beiden theologischen Methoden, die er kenne, in seiner Glaubenslehre absichtlich nur die eine, diejenige der „kirchlichen“ Theologie, handhabe, wonach er lediglich den Glaubensinhalt entfalte und, mit der der religiösen Erfahrung immanenten Gewissheit sich begnügend, auf einen wirklichen Wahrheitsbeweis verzichte, den er vermittelst der spekulativen Methode der „wissenschaftlichen“ Theologie in der religionsphilosophischen Skizze seiner Ethik erbringe, bald,

---

[1]) Vgl. die bereits genannten einschlägigen Arbeiten von *Scholz* und *Wehrung,* ausserdem *Süskind, H.,* Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, Tübingen 1911, und desselben Verfassers ausführliche Besprechung von Wehrungs Buch „Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers“ in „Religion und Geisteskultur“ (Herausgeber: Th. Steinmann), Göttingen 1914, Heft 1.

dass seine Dogmatik keineswegs im rein deskriptiven Stil verfasst sei, dass vielmehr auch hier der gegenüber dem Schellingschen freilich gemildert erscheinende Kantische Apriorismus sich deutlich zeige, aber wegen seines Unvermögens, zu leisten, was er leisten sollte, von Schleiermacher in verfehlter Weise umgebogen und auf einen unzulänglichen Empirismus bezogen werde, bald endlich, dass Schleiermacher überhaupt nicht in sich die Nötigung verspüre, das Christentum, dieses phaenomenon sui generis, irgendwie auf geschichtsphilosophischem, spekulativem Weg zu sichern. Ohne mir schon ein definitives Urteil zu erlauben, möchte ich es doch gegenwärtig als ziemlich verbürgt erachten, dass man von einer methodischen Einheitlichkeit der Glaubenslehre nicht reden kann. Dass zumal die Einleitung von ferne nicht den Charakter eines historischen Referats trägt, gesteht der Verfasser selber zu. Allein auch die eigentliche Dogmatik erweist sich trotz seiner gegenteiligen Versicherungen weithin als durch seine philosophischen Spekulationen bestimmt. So sehr Schleiermacher wider Schellings Fassung der theologischen Disziplin sich wendet[1]), die Macht des neuen Wissenschaftsbegriffs wirkt auch in seine Dogmatik hinein.

Wir nähern uns Staudenmaier. Von Schleiermacher führt nämlich der Weg hinüber zu Drey. Bereits Scholz [2]) hat darauf hingewiesen, dass dessen Enzyklopädie [3]) das erste literarische Zeugnis für die Wirkung der theologischen Programmschrift des Berliner Gelehrten ist. Tatsächlich arbeitet der Begründer der katholischen Tübinger Schule durchaus mit dem Wissenschaftsbegriff des Idealismus, wie ihn eben auch Schleiermachers „Kurze Darstellung“ entwickelt. Es liegt ihm vor allem daran, „dem Auffassen der Wissenschaft, zumal der Religionswissenschaft, aus dem Gesichtspunkte der Zufälligkeit

---

[1]) In der Rezension von Schellings „Methode des akademischen Studiums“ (Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. ed. Jonas und Dilthey, 1863, 4. Band, S. 584). Vgl. auch „Kurze Darstellung²“ §§ 32 und 59, sowie „Glaubenslehre²“ § 2, 2.

[2]) Einleitung zur „Kurzen Darstellung“, S. XVI.

[3]) *Drey, Joh. Seb.*, Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System, Tübingen 1819. Das Buch gehört zu den allerbedeutsamsten Leistungen der katholischen Theologie des vorigen Jahrhunderts. Um so mehr ist es zu bedauern, dass es nur in einer einzigen Auflage erschienen und daher heute sehr selten geworden ist. Vgl. auch *Vermeil, E.*, a. a. O., S. 33 f. Befremdlich ist, dass *Werner* (a. a. O., S. 474) dem wichtigen Werklein kaum ein paar flüchtige Bemerkungen widmet.

vorzubeugen“ (IV). Die Wissenschaft darf nicht „als etwas bloss Gegebenes“ erscheinen (ibid.). Es muss dem Kandidaten klar werden, wie der Gegenstand seiner Studien „mit seinem eigenen innersten Wesen zusammenhange, wie das Wissen um denselben, mit dem menschlichen Geiste ursprünglich identisch, aus diesem aufsteige“ (V). Es ergibt sich die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Konstruktion der Theologie. Dem streng wissenschaftlichen Geist der Zeit [1]) „genügt nicht mehr ein willkürliches und bloss zufälliges Trennen und Verbinden der Begriffe, selbst nicht das historische Nachweisen derselben durch Zeugnisse an Tatsachen, er sucht überall ihre höchste Einheit in Ideen durch Konstruktion“ (34). Allerdings bleibt die Kirche „die wahre Basis alles theologischen Wissens. Von ihr und durch sie erhält der Theolog den empirisch gegebenen Stoff desselben; durch die Beziehung auf sie müssen alle seine Begriffe erst Realität gewinnen, ausserdem laufen sie in luftige, haltungslose Spekulation aus; in sie muss sein Wissen sich wieder praktisch ergiessen, sonst bleibt es müssiges, zweckloses Umhertreiben“ (33). Aber die bloss historische oder empirische Kenntnis enthüllt das Wesen eines Dinges noch nicht (150). Sie muss sich zu eigentlicher Wissenschaft erheben [2]). Es gilt, den Inhalt der christlichen Religion auf eine Idee zurückzubringen und aus dieser in gehöriger Deduktion des Einzelnen darzustellen (41). Die echt wissenschaftliche Theo-

---

[1]) Über die veränderte geistige Situation und deren Bedeutung vgl. auch S. 56: „Seit den drei letzten Dezennien haben die grossen Revolutionen, die auf dem Gebiete der deutschen Philosophie vorgefällen sind, natürlich auch auf die Theologie herübergewirkt, und zwar wegen der innigern Berührung der beiden Wissenschaften, auf die Theologie zum Teil stärker als auf die übrigen Wissenschaften. Dadurch hat sich das Gefühl der Notwendigkeit ergeben, wie die Wissenschaft selbst, so auch die Einleitung dazu auf eine Weise umzubilden, die den jetzt viel strenger gewordenen Anforderungen an eine positive Wissenschaft mehr Genüge leiste. Und da der Geist der neuern Philosophie überhaupt neben einer strengen Begründung der Sachen aus ihren tiefsten Prinzipien auch eben so strenge auf die wissenschaftliche Form in ihrer Anordnung und auf Systematismus in der Durchführung hingearbeitet hat, so haben darin diejenigen, die in der letzten Zeit Einleitungen in das Studium der Theologie verfassten, auch ihren Hauptzweck gesetzt.“ — In demselben Paragraphen (§ 84) zieht Drey anmerkungsweise Schellings enzyklopädische Vorlesungen heran und urteilt, dass sich in der 8. und 9. „einzelne sehr zu beherzigende Bemerkungen über eine wissenschaftliche Auffassung des Christentums und eine wissenschaftliche Behandlung der Theologie“ fänden.

[2]) Den Unterschied zwischen „Historie“ und „Wissenschaft“ macht Drey durchweg in seinem Buch.

logie wandelt die Geschichte Christi in lauter Ideen um (ibid.), entreisst so die Offenbarungstatsachen der Zufälligkeit (65) und begreift das Christentum in seiner Notwendigkeit und Wahrheit (63; 209).

Staudenmaier ist kaum erst durch Drey mit dem neuen Wissenschaftsbegriff bekannt geworden. Schon in Ellwangen beschäftigen ihn, da er über Wesen und Studium der Geschichte nachsinnt, Schellingsche Gedanken [1]). Aber allerdings bringen dann die Universitätsjahre ein tieferes Verständnis. Die Anregungen des geistvollen Lehrers werden in emsiger Schellinglektüre verarbeitet und verwertet [2]). Insbesondere richtet sich der Blick auch auf die tapfern Bestrebungen der Landshuter Theologen Thanner und Zimmer [3]), die zu begeisterter Aneignung der Schellingschen Spekulation ermuntern. Das Allgemeine, Ganze bewährt an dem jugendlichen Denker seine Anziehungskraft. Schellings Genialität und Kühnheit packen ihn mächtig. Die aus der Enzyklopädie des Philosophen hervorleuchtende Wissenschaftsidee übt auf seinen empfänglichen Geist eine faszinierende und nachhaltige Wirkung aus. Das zeigt sich in manchen Publikationen aus der Giessener Zeit [4]). In seiner E[1] redet er von Schelling rühmend als von dem

---

[1]) Vgl. *Lauchert,* S. 14.

[2]) *Lauchert,* S. 48 f.

[3]) Über die katholische Schellingschule s. *Werner,* a. a. O., S. 305 ff. und *Vermeil,* a. a. O., S. 22 f.

[4]) *Lauchert*s Urteil, dass Staudenmaier seine ehemalige „schellingisierende Richtung“ bereits zur Zeit der frühesten gedruckten spekulativen Arbeiten „überwunden“ habe (S. 49), widerspricht dem tatsächlichen Befund. So viel ist richtig, dass der Theologe Schellings Pantheismus sich nicht zu eigen gemacht hat. Allein damit ist noch keineswegs ein völliges Abrücken von Schellingschen Gedanken gegeben. *Helfferich* redet durchaus zutreffend, wenn er in seiner Rezension der Ph Ch hervorhebt, Staudenmaier lege „noch in seinem Scotus Erigena eine unverkennbare Hinneigung zu den Prinzipien des Schellingschen Systems in seiner ursprünglichen Form an den Tag“ (Th St Kr 1842, S. 561). Es gilt mindestens für die Giessener Jahre von Staudenmaiers Verhältnis zu Schelling dasselbe, was er selbst über seine Stellung zu Hegel verlauten lässt, dass er nämlich in dessen Philosophie auch jene Seite sehe, die einen *ewigen* Charakter habe, dass er nicht glaube, „mit *einem* Satz seien in dieser Philosophie auch alle zusammen angenommen, und zwar notwendig angenommen, weil dies eben durch die grosse Konsequenz gefordert werde“, dass er, ohne vieles zu adoptieren, dem Guten und Vortrefflichen des Systems sich nicht verschliesse (Vgl. Sc E, S. 13 und E[1], S. 8). Später freilich tritt allmählich eine kühlere Schätzung ein.

Schöpfer des allein wahren Begriffs der Wissenschaft, der die Schranken Kants und Fichtes überwunden habe (783). Bleiben diese in der Statuierung starrer Gegensätze gefangen, so schreitet er vorwärts zu einer Anschauung, die die Wissenschaft als „systematische Totalität", als „Einheit in der Totalität der Momente" begreift [1]). Er beginnt die Zeit, „in welcher das spekulative Erkennen auch seine vollendete systematische Form erhalten sollte" (ibid.). Die „trefflichen" Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, voll von grossen und tiefen Gedanken, entfalten mehr und mehr ihre Wirkungen (E^1, 9; J Th ch Ph 1834, Bd. I, 100). Die „philosophische Konstruktion des Christentums" ermuntert Zimmer „zu der Idee eines grossartigen Systems" (E^1, 784). Hegels Methode ist nur um weniges weiter entwickelt als die Schellingsche (ibid.). Der beiden Philosophen Enzyklopädien stellen zwar noch nicht jene allgemeine Wissenschaftslehre dar, „die uns in den vollen und ungetrübten Besitz der höchsten und allgemeinsten Erkenntnis setzen würde" (E^1, 10). Doch wenn auch die Aufgabe der Lösung noch harrt, so gilt es gleichwohl, dass „in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit sehr viel für eine solche Lösung geschehen ist". Das Angefangene eröffnet eine verheissungsvolle Perspektive (ibid.). Jedenfalls ist der „Geist des Philosophierens" mächtiger als vielleicht jemals zuvor angeregt (E^1, 9) [2]).

---

[1]) Aus der obigen Skizze geht hervor, dass Staudenmaier Schellings Verdienst überspannt. Die Begriffe des Systems und des Organismus spielen bereits beim Begründer des Kritizismus eine bedeutsame Rolle. Aber es tritt hier wie anderwärts zutage, dass unser Theologe mit manchen Denkern des Idealismus sich gewöhnt hat, aus vornehmer Höhe auf Kants Arbeit herabzusehen und sie fast danklos hinzunehmen.

[2]) „Haben sie (sc. die kurz vorher genannten Schriften Schellings, Hegels und Fichtes) auch bisher noch nicht allgemeinen Eingang gefunden, dies in weiterem Sinne genommen, so haben sie doch umso gewisser die Wissenschaften um vieles schon auch darum weiter gebracht, weil sie den Geist des Philosophierens mächtiger, als es vielleicht jemals geschehen war, anregten". Diese Äusserung ist in der 2. Auflage vom Jahr 1840 (S. 13) getilgt. Die bei der Wahrnehmung dieser Tatsache sich nahelegende Vermutung, es möchte sich zwischen 1834 und 1840 gegenüber der philosophischen Zeitlage eine gewisse Differenz mindestens der Stimmung herausgebildet haben, wird im weitern bestätigt. Die Begeisterung und frohe Zuversicht von ehemals erscheint in E^2 etwas gedämpft. Man vergleiche die folgenden Fassungen miteinander:

E[1], 9 f.

„Die Enzyklopädie oder die Wissenschaftslehre in dem Sinne, wie die Philosophie sie zu geben verspricht, könnte ihre Aufgabe nur dadurch lösen, dass sie in der Wirklichkeit bewiese, sie sei die Wissenschaft von den ersten und letzten Gründen und von dem wesentlichen Zusammenhange aller Wissenschaften, selbst derjenigen, die zu ihrem Inhalte Positives haben. Als diese Wissenschaft dürfte sie nicht wie die andern untergeordneten Wissenschaften, die ihre Prinzipien von ihr herholen, auf einem obersten Grundsatze beruhen, sondern sie müsste für alle einzelnen die Prinzipien enthalten; sie wäre ein Ganzes, in dem sich alle Momente gegenseitig bestimmen . . .

Da nun aber das wirkliche Vorhandensein dieser allgemeinen Wissenschaftslehre, die uns in den vollen und ungetrübten Besitz der höchsten und allgemeinsten Erkenntnis setzen würde, gegenwärtig noch nicht allgemein zugestanden werden kann, und wir daher diese Aufgabe als eine solche ansehen müssen, die in ihrer Vollkommenheit noch zu lösen, obschon in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit sehr viel für eine solche Lösung geschehen ist, und wir wahrscheinlich in dieser Beziehung erst am Anfang des Endes stehen, so etc."

„Wenn auch die von der Philosophie ausgegangenen Versuche, eine allgemeine Wissenschaftslehre aufzustellen, nicht als vollkommen gelungen angesehen werden können, so haben wir ihnen doch umso gewisser die Idee von einer wissenschaftlichen Enzyklopädie im allgemeinen zu verdanken, die etc."

E[2], 13 f.

(Zunächst wörtlich übereinstimmend mit der 1. Auflage.)

„Dies hat aber die Philosophie umso weniger vermocht, je einseitiger sie, überall nur von sich selber ausgehend, auf sich selber sich berufend, verfahren ist. Denn zur Lösung des Problems wird, bei der grössten Allseitigkeit des Geistes, wesentlich noch erfordert, alle wirklichen Resultate, die bisher von den Wissenschaften geliefert worden sind, in der Weise organisch unter einander zu verbinden, dass die neu entstehende universelle Wissenschaft zu ihrem Inhalt hätte die Coincidenz des Entgegengesetzten . . .

(Wörtlich übereinstimmend mit der 1. Auflage.)

„gegenwärtig noch nicht zugestanden werden kann, und wir daher diese Aufgabe als eine solche ansehen müssen, die in ihrer Vollkommenheit noch zu lösen ist, wenngleich in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit sehr viel für eine solche Lösung geschehen ist, obschon wir wahrscheinlich in dieser Beziehung erst am Anfange des Endes stehen, so etc."

(S. 15.) „Während die von der Philosophie ausgegangenen Versuche, eine allgemeine Wissenschaftslehre aufzustellen, nicht als gelungen angesehen werden können, haben wir ihnen doch vielfach die Idee einer wissenschaftlichen Enzyklopädie im allgemeinen zu verdanken, die etc."

Staudenmaier lehnt sich also in seiner Auffassung der Wissenschaft an die grossen Systembildner seiner Zeit an. Sein Streben ist zwar nicht von ihrer allzu kühnen Universalität erfüllt, richtet sich nicht auf ein Umspannen des gesamten menschlichen Wissens. Er steckt sich ein bescheideneres Ziel. Er will für das besondere Wissensgebiet der Theologie ihre methodischen Grundsätze fruchtbar machen (vgl. auch J Th ch Ph 1835, Bd. V, 334). Hierbei dokumentiert er aber dann freilich ein starkes Interesse am Allgemeinen, Ganzen. Unwissenschaftlich und geistlos erscheint ihm jene bis auf Schleiermacher herrschend gewesene Art der Theologie, die deren einzelne Zweige prinziplos aneinanderreiht. Auf solche Weise muss die Religionswissenschaft etwas durchaus Mechanisches und Zufälliges werden. Die gewaltigste Fülle von gelehrtem Material bleibt ohne wirklichen Nutzen. Der glänzendste Reichtum an Kenntnissen entbehrt des wahren Wertes. Die Theologie trägt den Charakter der Polyhistorie. Das Alphabet ist der Standpunkt, von dem sie ausgeht (E[1], 6). Ein blosses Aggregat (16), weist sie als räumlich nebeneinanderstehend auf, was sachlich niemals zusammengehört, und als getrennt, was nicht auseinandergerissen werden darf (6). Sie entspricht daher einem Geist, der nur „mit äusserlichem mechanischem Aggregieren sich zu befassen vermag“ (36). Aber einen Geist, der auf einer gewissen Bildungsstufe angelangt ist, treibt sie von sich ab (6). Er empfindet ihre Unförmigkeit als unerträglich. Allein misst man denn der Form in wissenschaftlichen Dingen mit Recht eine so hervorragende Bedeutung bei? Heben die Verehrer der Form nicht vielmehr einen Streit an, der, weil er sich um persönliche Liebhabereien und Velleitäten dreht, ein müssiger genannt zu werden verdient? Können sie höhere als rein ästhetische Argumente ins Feld führen? Ja. Die Form ist auch für die Wissenschaft „nichts Unwesentliches, nicht ein Erzeugnis der menschlichen Willkür“; sie „richtet sich . . . nicht nach subjektiven Meinungen und blossen Ansichten“ (70). Wäre sie dem Wesen des Geistes fremd, bloss äusserlich und unnatürlich ihm umgehängt wie ein Kleid, dann könnte man allerdings nichts Besseres tun, als sie zu zerstören, „damit der Geist frei sich bewege, und wir zu ihm ungehindert kommen“; denn dann dürfte man in ihr nicht einmal nur etwas Gleichgültiges, für den von ihr umschlossenen Inhalt Bedeutungs-

loses sehen (ibid.). Nun aber steht sie zum Inhalt „in einem notwendigen Verhältnisse“ (69). „In der wahren Form“ gibt sich „die wesentliche Gestaltung des Geistes in seiner lebendigen Entwicklung“ zu erkennen (70). „Der Geist führt sich überall selbst in seine Form ein.“ Darum würde, wer sie zerstören wollte, „den Geist nicht nur tief verletzen, sondern zum Entweichen bringen“ (ibid.). Ohne Form lässt echte Wissenschaft sich nicht denken. Die Form aber, in der sie auftritt, ist das System (69). Es besteht somit der Satz zu Recht: „Keine Wissenschaft ohne System“ (16). Doch wie charakterisiert sich das System? Es ist organischer Natur (69). Darin liegt eben der Fehler der Aggregat-Theologie, dass sie nicht vom Prinzip des Organismus durchwaltet wird. Ihren Bestimmungen gebricht es an Notwendigkeit und Einheit. Durch ihre ungeistige Form (oder eigentlich Formlosigkeit) geht sie alles Lebendigen verlustig (6). Im Organismus haben wir vor uns einen geschlossenen „Kreis von lebendigen Verhältnissen, die sich wechselseitig bedingen und bestimmen“ (J Th ch Ph 1834, Bd. II, 314). Hier zeigt es sich, dass

„alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt“.

Nicht nur sind die verschiedenen Teile aneinandergefügt, sondern sie bilden ein Ganzes, „und zwar so, dass sie alle in-, durch- und miteinander, alle nur in, mit und durch das Ganze“ bestehen. „Jeder Teil ist etwas Bestimmtes, das zugleich durch sich besteht; aber es besteht nur durch sich, indem es durch das Ganze besteht“ (ibid.). Wie die Gesamtheit der Wissenschaften und wiederum jede besondere erweist sich auch die Theologie als ein solches organisches Ganze, das seinerseits getragen und zusammengehalten wird von einem die einzelnen Teile durchdringenden und in der rechten gegenseitigen Beziehung erhaltenden Prinzip. Dieses Prinzip, die dem Ganzen zugrundeliegende Idee, „kann nichts anderes sein als der immanente Begriff der Wissenschaft selbst“ (E^1, 13 f.). Es leuchtet ein, dass in der Sphäre des Organischen die Zufälligkeit keinen Raum hat, dass da strenge Notwendigkeit herrscht. Mit der Notwendigkeit aber, die in der Totalität begründet ist, ist die Wahrheit gegeben. Die Momente bewahrheiten sich wechselweise (15). „Wie das Organische die Form des vollendeten Seins ist, so ist der wissenschaftliche Organismus die Form der vollendeten

Wahrheit[1]). Seine wissenschaftliche Wahrheit hat somit das Einzelne nur im Ganzen, im Systeme“ (16). Umgekehrt darf man freilich auch sagen: „Ein System, in welchem alle Begriffe zu einer Einheit so verbunden sind, wie es durch die Natur des Inhaltes selbst geboten ist, wodurch denn auch mit der innern Notwendigkeit zugleich die innere lebendige Harmonie sich darstellt, braucht einer weitern Bewahrheitung nicht; das System hat seine Wahrheit in sich selbst, und alle andere Beweisführung für die Wahrheit, die darin enthalten ist, taugt zu nichts“ (72). Aus der Tatsache des wissenschaftlichen Organismus folgt dann, dass die wissenschaftliche Funktion sich keineswegs in dem verständig-abstrakten Denken erschöpft, das sich um die Erkenntnis des Mannigfaltigen bemüht. Es ist ja gerade das bezeichnende Merkmal dieser Verstandestätigkeit, dass durch sie nur die Bestimmtheiten und die Unterschiede der einander entgegengesetzten Begriffe festgehalten werden. Das sich Entgegengesetzte, Verschiedene, kann jedoch eben in seiner Beschränktheit nicht verharren, „denn es ist in dieser nichts Wahres“ (14). Es muss sich als Moment einer höhern Einheit unterordnen. Ausser der Verstandesoperation ist die dialektische Vernunfttätigkeit unumgänglich. Sie löst vorerst — das ist ihre negative Seite — die Bestimmungen des Verstandes auf, so dass sie einander nicht mehr entgegen sind, sondern ineinander übergehen. Die Einheit vermag nun hervorzutreten; immanter Zusammenhang kommt in den Inhalt der Wissenschaft (ibid.). Indessen die Vernunft hat auch „eine positive Seite ihrer Wirksamkeit, weil sie das Allgemeine erzeugt und das Besondere darin begreift. Dieses positiv vernünftige Moment ist das Spekulative, das die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auffasst und das Positive festhält, das sich aus dem Übergange der entgegengesetzten Bestimmungen ineinander und aus der Auflösung ihres Gegensatzes sich (?) ergeben hat. Das Vernünftige ist keine einfache formlose Einheit, sondern ein Konkretes, das die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen enthält. Wie daher die Dialektik in der Nega-

---

[1]) Diesen schon im Sc E (S. 28) sich findenden Satz hat *Vermeil,* der die romantische Tübinger Theologie unter dem Gesichtspunkt betrachtet. dass sie durchweg das ‚Mechanische“ durch das „Organische“ ersetze, als Motto über seine Darstellung geschrieben.

tivität der Aufhebung besteht, so besteht die Spekulation in der Aufbewahrung des Inhalts" (15)[1]).

Fassen wir zusammen: Staudenmaier dringt auf eine streng systematische Struktur der Wissenschaft. Das bedeutet bei ihm nicht ein müssiges Spiel oder ein Befriedigen lediglich ästhetischer Bedürfnisse, sondern hinter seiner Forderung steht die Überzeugung, dass echte Erkenntnis erst vorhanden sei, sobald sie zum geschlossenen Organismus geworden.[2]) Überall liegt die Wahrheit im Ganzen und geht vom Ganzen aus auf die Teile über. Das Einzelne, Besondere partizipiert an dieser Wahrheit so lange nicht, als es in der Isolierung verharrt. Soll es als Moment im Allgemeinen begriffen werden, so muss an die Stelle

---

[1]) Auch wenn Staudenmaier hier nicht selbst auf Hegel verwiese, müsste schon die Terminologie seinen Lehrmeister verraten. Es ist ja notorisch, wie Hegel im Begriff des „Aufhebens" die beiden Momente der Negation und der Konservation unterscheidet, zu denen dann als drittes noch dasjenige der Elevation hinzukommt. Vgl. *Fischer*, *K.,* Hegels Leben, Werke und Lehre, I, S. 310 f. (Geschichte der neuen Philosophie, Heidelberg 1901). Von einer dreifachen wissenschaftlichen Funktion (analytische, synthetische und systematische Tätigkeit) redet Staudenmaier bereits Sc E, 27 f. Die Anlehnung an Hegel gibt sich aber noch nicht so deutlich zu erkennen wie in der E[1]. Eine bemerkenswerte Abweichung von der ersten Ausgabe zeigt dann E[2]. Der ganze § 19 der ersten Fassung (das Zitat in unserm Text) ist darin nicht enthalten. Anlässlich der Definition der dialektischen Vernunftoperation (E[2], 20) wird in einer Note gesagt: „So viel Verdienst sich auch Hegel um die Methodik und namentlich um die dialektischen Bestimmungen erworben hat, so gross ist doch wieder der Missbrauch, den er selbst auf diesem Gebiete treibt, indem er durch seine Dialektik bloss dem Pantheismus fröhnt, da er alle wirklichen Bestimmtheiten, die der Endlichkeit gelten, aufhebt, um nach Niederreissung alter Schranken alles in Gott als in das ἕν χαι παν zu verflüchtigen". Über die auflösende Tätigkeit wird mit Zurückhaltung gesprochen, und die charakteristischen Hegelschen Termini sind so ziemlich verschwunden. Das alles bestätigt unsere Aufstellung hinsichtlich der Diskrepanz der beiden Auflagen. Das Kapitel über die spekulative Methode in der Ch D (I, 157 ff.) schliesst sich an die Darlegungen von E[2] an und bemüht sich wo möglich noch mehr, aus der Nähe Hegels wegzukommen.

[2]) Es ist mit ein Beweis für die Macht dieser seiner Überzeugung, dass Staudenmaier, der in seiner Enzyklopädie den Organismus des speziellen theologischen Wissens darstellt, doch auch zuweilen den Organismus des gesamten Wissens zum Gegenstand seines Nachdenkens erwählt. So sucht er das Problem des Zusammenhangs der Theologie mit den andern Wissenschaften zu lösen und in den verschiedenen Disziplinen das theologische Moment aufzuzeigen. Vgl. J Th ch Ph 1836, Bd. VI, 1 ff. Der Aufsatz ist in späterer Überarbeitung als Freiburger Antrittsrede bekannt (WU).

der Empirie, die am Individuellen haften bleibt, die Spekulation treten.

Es ist kein Zweifel, dass mit alledem ein starkes Interesse am Allgemeinen bekundet wird, ein Interesse, das für die Schätzung des Individuellen, die bis zur Anerkennung eines im Besondern wirksamen Irrationalen geht, nicht ungefährlich sein kann. Staudenmaier gibt sich denn auch grosse Mühe, die Gefahr nicht akut werden zu lassen. So lehnt er einen einseitigen, reinen Apriorismus nicht minder entschieden ab als die gemeine, geistlose Empirie. Beide Verfahren erscheinen ihm unfähig, dem Positiven des Glaubens gerecht zu werden (J Th ch Ph, 1834, Bd. II, 261). Er ist mit Schleiermacher der Meinung, dass das Eigentümliche der christlichen Gemeinschaft so wenig rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet wie auf bloss empirische Weise aufgefasst werden kann. Keiner Wissenschaft ist es ja möglich, das Individuelle durch den blossen Gedanken zu erreichen und hervorzubringen, sondern sie muss immer bei einem Allgemeinen stehen bleiben. Alle Konstruktion a priori auf dem Gebiet der Geschichte scheitert an der Aufgabe, dass das von oben Abgeleitete sich nun auch als wirklich dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich Gegebenen (ibid., vgl. Schleiermacher, Glaubenslehre [2], § 2, 2). Die Philosophie geht hinsichtlich ihres Inhaltes schlechthin von sich selbst aus. Die Theologie kann es ihr hierin nicht gleich tun; sie bezieht sich auf ein Gegebenes. Dadurch wird sie nicht unwissenschaftlich. Denn Wissenschaft ist immer da, „wo die besondern Momente einer Lehre, sie habe zum Inhalt, was sie wolle, organisch zu einem Ganzen verbunden werden“ (a. a. O., 307). Die Philosophie kommt aber eben niemals durch sich selbst zum Christentum (E[1], 73). Ja, sie ist nicht einmal dazu berufen, es mit eigenen Massstäben zu beurteilen oder mit eigentümlichen Mitteln zu beweisen. Zwar soll man gewiss das Christentum prüfen, um es nicht blindlings anzunehmen; „aber es wird sich am Ende doch immer zeigen, dass das Christentum seine eigene und höchste Kritik“ (J Th ch Ph, 1835, Bd. V, 349), „sein eigener Beweis“ ist (a. a. O., 375), dass es diesen seinen Wahrheitsbeweis im Bewusstsein des Menschen und der Menschheit durch seine Wirkungen vollzieht (ibid). „Der christliche Geist muss sich selbst verkünden, explizieren, darstellen“ (J Th ch Ph, 1834, Bd. II, 304). Staudenmaier empfindet wohl, dass sich da leicht

die Frage erheben wird, ob so „das Apriorische nicht gänzlich seine Kraft und Bedeutung verliere“ (J Th ch Ph, 1835, Bd. IV, 38). Er erledigt sie leider sehr rasch, da er am betreffenden Ort keine Erkenntnistheorie geben will. Er betont, dass ja die Vernunft mit ihren Gesetzen im Menschen wohne, dass aber diese Vernunft, wie Schelling richtig gesehen (a. a. O., 32 f), als das Allgemeine nur das Negative sei und in die Erkenntnis nur das Negative hineinbringe (a. a. O., 38). Die Erkenntnis ist — wiederum nach Schelling (J Th ch Ph 1834, Bd. I, 304) — „ebenso sehr a posteriori als a priori“, und zwar „ganz a priori und ganz a posteriori“ (E^1, 89).

Staudenmaiers Versuche, sein Interesse am Allgemeinen einzudämmen, sind sehr charakteristisch und lehrreich. Sie können und wollen es nicht ersticken. Es ist da, es lebt und offenbart seine Kraft. Aber eben die Zwiespältigkeit im Denken unseres Theologen drängt auf einen Kompromiss hin. Er liegt vor in seiner Ideenlehre.